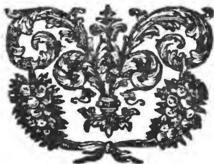
# DIFESA
DELLA
# METAFISICA
DEGLI ANTICHI FILOSOFI
*CONTRO IL SIGNOR*
## GIOVANNI LOCKE,
Ed alcuni altri moderni Autori.

*DI*

PAOLO-MATTIA DORIA

DIVISA IN DUE PARTI.

*PARTE SECONDA.*





IN VENEZIA
NEL MESE DI SETTEMBRE MDCCXXXIII.

*Con Licenza de' Superiori.*



# PREFAZIONE.



N Questa seconda Parte mi sono assai più dilungato di quello, che mi era prefisso di dilungarmi quando pubblicai la prima; con tutto ciò però spero, che la lunghezza di questa seconda non debba riuscire al Lettore nè inutile, nè nojosa; imperciocchè avendomi io in questa prefisso di ricomporre quelle idee innate, le quali il Signor Gio: Locke, e gli altri sensisti tentano di distruggere, penso aver fatto cosa di non lieve giovamento a quei, che vogliono le cose da i lor principj intendere; ed abbenchè io avessi potuto inviare il mio Lettore a leggere la Filosofia da me pubblicata l'anno 1728. stampata in Amsterdam con tutto ciò ho creduto utile cosa fare, dandone in questo libro un saggio, che può servire di epilogo, e di ristretto di quella. Quello poi che io penso debba riuscire tutt'ad un tempo e di piacere, e d'utile, a chi legge è il *Capitolo* 8., e ciò perchè in quello un Lettore, che non voglia

di Metafisica impacciarsi ; può a dirittura andare a legger quello , perchè ivi potrà vedere spiegata la Morale degli antichi , e de' moderni assai chiaramente , se l'amor proprio non m' inganna ; ed oltre a ciò potrà vederci una buona Morale epilogata in poche sentenze , a mio credere assai utili a leggersi .



CA-

# TAVOLA
# DE' CAPITOLI

Della ſeconda parte di queſt' Opera.



*ca*

## CAPITOLO V.



## CAPITOLO VI.



## CAPITOLO VII.

ESAME.



CAPITOLO VIII.



*la*



CA-

# CAPITOLO II.

*Degli Appetiti di conoscenze intellettuali, che hà la Mente Umana, e della necessità, che vi è di determinare qual sia la vera Logica, in virtù della quale l'Anima possa appagare nella Filosofia i suoi appetiti di conoscenze.*

## PARTE II.



L Certo al solo vedere il titolo di questo mio Capitolo non mancaranno i Sensisti, e quegli Uomini di conversazione, i quali tutto il loro merito nella disinvoltura, e nella grazia de i bei motti fan consistere, di scherzare, e dire ridendo: veramente noi conosciamo; che tutti gli Uomini hanno bensì gli appetiti sensibili, e li sentiamo bene in noi stessi, ma non sentiamo certamente in noi alcun appetito d'ideale conoscenza, il quale dal desiderio di appagare i nostri sensi punto ci distolga: anzi nel pascere i nostri appetiti sensibili ci sentiamo così ben paghi, e contenti, che di buon cuore rinonciamo a quei nobili appetiti di conoscenze, che i Filosofi astratti, e Chimerici, per loro bontà vogliono porre nella nostra mente per inquietarci. A questi graziosi scherzi applaudirebbe certamente il

Signor Locke, ficcome ci applaudiranno i fuoi feguaci; ma perche non è così facile il distruggere di propria autorità le fcienze, com'è facile il deriderle, potrebbe il Filofofo aftratto i graziofi motti de i Senfifti, e de i difinvolti agevolmente deludere, fol tanto, che rifpondeffe loro: non è meraviglia, che non vi avvediate di avere gli appetiti di conofcenze intellettuali, poiche anco in quegli appetiti fenfibili, che fentite di avere in voi fteffi, e nelle voftre graziofe, e difinvolte maniere, non vi avvedete di avere infiniti vizj ripugnanti alla Civile focietà, e numero innumerabile di affettazioni: voi non vi avvedete della voftra ignoranza; nè della voftra prefunzione: e pure fon vizj, che giunti a molti altri nelle voftre menti rifiedono; per la qual cofa vedendo già voi, che la voftra Anima è capace di avere delle proprietà, ch'effa fteffa non conofce di avere, allorchè lafciandofi opprimere, e trafportare da i fenfi non averte fe fteffa, e non riflette fovra fe fteffa: dovete credere, o almeno dubitare, che la voftr'Anima poffa avere ancora quegli appetiti di conofcenze, e quei femi di virtù, i quali i fenfi, che vi dominano, non vi lafciano conofcere. Venite dunque meco in quefto Capitolo a meditare di voi medefimi, e vi farò fvilluppare da i fenfi quegli appetiti di conofcenze, che fono in voi, e che ora voi fteffi, perche fete ne i fenfi fommerfi non vi avvedete di avere. Così dovrebbe rifpondere il Filofofo faggio, e difinvolto tutt'ad un tempo, poiche in quefta guifa rifpondendo, egli farebbe almeno i Senfifti difinvolti del loro errore avertire. Paffiamo ora alle pruove del noftro affunto.

E' fembra, che per potere determinare quale fia la natura, e l'effenza dell'umano intendimento, e quali fiano i limiti di quelle conofcenze, le quali egli può giungere ad acquiftare, neceffaria cofa fia determinare prima, quali fiano quelle cofe, che l'Anima umana per fua natura brama conofcere, e pofcia quali fiano i

mez-

mezzi, per gli quali ella può giungere ad intendere quelle cose, che brama d'intendere, cioè a dire, determinare quali siano gli appetiti di conoscenze, che per sua natura ha l'Anima umana, e con qual specie di raziocinio, cioè di Metodo di Logica ella possa conseguire d'intendere quelle cose, ch'ella brama d'intendere; perche in vero, se avviene, che la mente umana intraprenda con torto, e fallace metodo di Logica di rintracciare le origini delle cose, che desidera d'intendere, non mai avverrà, ch'ella possa conseguire il suo fine. Ed a cagion d'esempio, se la conoscenza dell'origine, e dell'essenza dell'umano intendimento fosse riposta nella conoscenza delle cose puramente intelligibili, ed in quella delle idee eterne, ed astratte, come ha preteso Platone, questa sì fatta conoscenza, che l'Anima brama d'intendere, nom mai si potrebbe ritrovare nella riflessione fatta su de' sensi per lo mezzo di quello, che l'Anima esperimenta ne i sensi, appunto come il Signor Locke ha preteso di fare. Ed all'incontro se l'origine, e l'essenza dell'umano intendimento fosse riposta ne i soli sensi, allora bisognarebbe andar rintracciando l'origine, e l'essenza dell'umano intendimento per lo mezzo dell'esperienza de i sensi, appunto come ha fatto il Signor Locke, nè più bisognarebbe ricercarla nel raziocinio astratto, e puro, come ha fatto Platone; per l'istessa cagione, se il Signor Locke avesse ben dimostrato, che l'umano intendimento non è capace di giungere alla conoscenza dell'origine, e dell'essenza di se medesima, bisognarebbe, che l'uomo questo suo desiderio di conoscere l'origine, e l'essenza di se medesimo raffrenasse: ma se all'incontro il Signor Locke non avesse ben dimostrato questa sì fatta impossibilità, che i Sensisti deducono da ipotesi fondata su la sola esperienza de i sensi, bisognarebbe andar rintracciando una Logica, con la quale si dimostrasse, che fusse valevole ad inalzare l'umano intendimento fino al-

la conoscenza delle prime origini, e delle essenze non solo dell'umano intendimento, ma delle cose tutte sensibili, ed intelligibili. Ma, in vero, nè'l Signor Locke, nè alcun'altro Sensista pari a lui hanno mai potuto con la sola esperienza del senso, e della riflessione fatta intorno al senso conoscere le origini prime, e le vere essenze di quelle cose, che l'Anima umana sente in se stessa di bramar di conoscere, qualora s'inalza sovra i suoi sensi per riflettere in astratto intorno all'origine de i suoi sensi, e di sè stessa: uopo è, che la mente umana nelle sue ricerche consideri primieramente i sensi, e che usi la riflessione, non quella solamente, che sempre intorno alle sensibili cose si aggira, come appunto è la riflessione, che ci propone il Signor Locke nella sua Filosofia, ma è necessario, che la mente umana usi una interna, ed astratta riflessione sovra i suoi pensieri, e sovra se stessa, se vuole appagare quegli appetiti di conoscenze, che per propria interna esperienza ella conosce di avere in se stessa. In somma è necessario, che la mente non si rimanga al senso, ed alla riflessione fatta sovra il senso per lo mezzo dell'esperienza del senso, come vuole il Signor Locke, ma è necessario, che la mente usi la riflessione astratta su de i suoi pensieri per lo mezzo dell'esperienza astratta, che ha de i suoi appetiti di conoscenze, e de i suoi pensieri. Andaremo ora noi dunque esaminando quali siano quegli appetiti di conoscenze, i quali l'Anima umana per propria interna astratta esperienza, ch'ella ha de i suoi pensieri, sente di avere in se stessa: e ciò faremo a fine di poter determinare in appresso quale sia il metodo di Logica, col quale si può conoscere l'origine, e l'essenza dell'umano intendimento.

Quando io intraprendo di conoscere, che cosa sia il nostro umano intendimento, parmi di vedere con sicurezza per lo mezzo di una interna, ed intima esperienza, che io faccio in me stesso su de' miei pensieri

mede-

medesimi, di avere in me gli appetiti di conoscenze, perche lo stesso è desiderare di conoscere, che cosa sia questo umano intendimento, che avere un'appetito di conoscenza.

Dall'antecedente appetito di conoscenza, che ho detto aver io di conoscere, che cosa sia l'umano intendimento, parmi di conoscere, che io abbia in me un appetito di conoscere la prima origine, e la vera essenza del nostro umano intendimento; perche s'è vero, che ogni cosa dipenda da qualche cagione, o io conosco per me stesso, che cosa sia l'umano intendimento, senza bisogno di rintracciarne l'origine, e l'essenza, ed in questo caso io non ho questo appetito, perche l'appetito, o sia il desiderio di conoscenze è diretto a quelle cose, che noi non conosciamo: over la conoscenza dell'origine, e dell'essenza dell'intendimento non è nota per se medesima, e noi abbiamo certamente in noi quest'appetito di conoscere l'origine, e l'essenza del nostro intendimento; dunque io ho l'appetito di conoscere l'origine, e l'essenzà dell'umano intendimento. In quest' appetito poi, che io ho di conoscere l'origine, e l'essenza del mio intendimento, parmi, che vi s'inclu da la necessità di doversi in me svegliare il dubio di quale sia il luogo ove si possa ritrovare l'origine, e l'essenza dell'umano intendimento: perche se io sò, che'l luogo, nel quale posso trovare l'origine, e l'essenza dell' umano intendimento, è solo un luogo particolare, in questo caso io già sò qual'è l'origine, e l'essenza dell'umano intendimento, perche non posso sapere, che'l luogo è uno particolare, se non sò qual'è: over dubito, che l'umano intendimento possa dipender da una, o da più cagioni a me ignote, ed in questo caso conosco di dover rintracciare quali siano tutti i fonti possibili dell'umano intendimento, per poi poter con buon raziocinio distinguere le cagioni possibili, ed impossibili.

Dall'

Dall' antecedente dubio, che necessariamente si sveglia nella mia mente, cioè se l'origine, e l'essenza dell'umano intendimento si possa ritrovare in uno, o più luoghi diversi, nasce necessariamente in me il desiderio di sapere se l'essenza dell'umano intendimento dipenda dall'origine, over se l'origine dipenda dall'essenza: e parmi di vedere, che l'essenza necessariamente dipenda dall'origine, perche s'è vero, che ogni effetto dipende da una cagione, l'umano intendimento, ch'è effetto, deve esser prodotto da una cagione; dunque io hò in me l'appetito di conoscere prima l'origine dell' umano intendimento, e poscia l'essenza di quello.

Poscia riflettendo io sovra le proprietà, o siano attributi dell'umano intendimento, come appunto sono il pensare, il riflettere, il volere, il desiderare, il ragionare, il sentire, e tutti gli altri attributi, i quali forman l'essenza del mio umano intendimento: sento, che si sveglia in me un'appetito di conoscere, se tutti questi attributi della mente umana possono dipendere da più, e diverse origini, o dà una origine sola, che tutte le produca; e con ciò mi sembra di essere obligato ad esaminare con buona Logica se l'origine dell'umano intendimento sia un principio unico, e solo, o se siano molti, e diversi principj quelli, che l'umano intendimento producono.

Oltre a ciò considerando io i corpi a me esteriori con le loro proprietà di figura, di moto, di colore, di sapore, e con i loro accidenti, che variano sempre, sento, che si sveglia in me un appetito di conoscere, quale sia l'origine, e l'essenza de i corpi, e di conoscere altresì se questi corpi esistano da se stessi, e per se stessi, over se dipendano da un'altro principio, il quale li produca, e li mantenga: e parmi altresi, che si svegli in me un appetito di conoscere se i corpi sensibili possano esser prodotti o da un principio unico, e solo, che tutti li produca, over se esistano eternamente da

se

se stessi, come han creduto i Filosofi Sensisti da noi narrati nell'antecedente Capitolo. Alla per fine considerando la bella armonia, che regna fra le parti, che questo ammirabile universo compongono, parmi di sentire destarsi in me quell'ammirazione, e quella curiosità, la quale (appunto, come dice Platone) produce in noi la scienza: e quindi è, che bramo di conoscere, se questo universo sia stato fatto da una mente, che l'abbia creato, e che continuamente lo governi, over se senza altra cagione possa da se stesso sussistere, e mantenersi, in quella guisa, che abbiamo detto nell'antecedente Capitolo di aver creduto i Filosofi Epicurei, e gli altri Sofisti, e Sensisti.

Oltre a ciò io sento, che la mia Anima desidera di conoscer se stessa, e le sue potenze, perche io vedo, che desidero di saper qual sia l'origine, e l'essenza della potenza della volontà, di quella della fantasia, di quella dell'imaginazione, di quella dell'intelletto, di quella del raziocinio: e vedo, che mentre desidero di conoscere l'origine, e l'essenza delle anzidette potenze dell'Anima, la mia Anima si astrae dal corpo per rintracciar quest'origine, e quest'essenza; ora mentre che la mia Anima fa in se questo atto di astrazione dal corpo, si sveglia in me il desiderio di sapere d'onde tragga la sua origine questa facoltà, ch'è nella mia Anima di astrarsi col pensiero dal senso, e dal corpo, talche sembra, ch'ella si divida dal corpo istesso, perche in vero questa maravigliosa facoltà è quella, che ha fatto dire a Platone, che la Filosofia è l'arte d'imparare a morire: conciosiecosachè, siccome la morte è la separazione dell'Anima dal corpo, dell'istesso modo la meditazione in tutto astratta è simile alla morte, perche separa dal corpo il pensiero, il quale (secondo Platone) è l'essenza dell'Anima; ora riflettendo io sopra questa potenza dell'astrazione, che ha l'Anima umana, si svegliano in me i due seguenti dubbj: il primo, se questa facoltà sia propria dell'

dell'Anima, ed in tutto non solo indipendente da i sensi, ma direttamente opposta a i sensi: il secondo è il desiderio di conoscere, se questa facoltà dell'astrazione dipenda da quelle idee innate, che ha insegnate Platone, over da i sensi, i quali producano nell'Anima questa facoltà dell'astrazione.

Quando poi io considero, che la mia mente desidera di conoscere, e di seguire una Morale, la quale ci appresti l'umana felicità, come appunto a noi l'apprestano le virtù della giustizia, della fortezza, della temperanza, e della prudenza, parmi che si svegli in me l'appetito di conoscere se queste idee di virtù siano prodotte in me dal desiderio, che ho di viver felice, il quale m'ispiri nell'animo la voglia d'inventare queste virtù, quantunque quelle non abbiano in lor medesime alcuna reale essenza, appunto come dicono Epicuro, Tommaso Obbes, il Signor Locke, e gli altri Sensisti: over se queste virtù esistano realmente, ed essenzialmente in un principio eterno, intelligente, e provido, il quale ne imprima le idee nella mia mente, appunto come dice Platone.

Quando io poi vedo l'innocente Popolo, il quale da se medesimo corre al culto della Religione per modo tale, che non mai resiste agli insegnamenti dei Sacerdoti, che nel loro cuore la ispirano: ed all'incontro vedo, che lo stesso innocente Popolo da se stesso abborrisce l'Ateismo, per modo tale, che non sarebbe mai possibile agli Ateisti di propagare nel Popolo la loro falsa dottrina, dico fra me stesso: questo Popolo ha in se un'interna coscienza, la quale fa sì, che egli creda, che la sua Anima non finisca col corpo, perche se egli non avesse questa interna coscienza, egli si abbandonarebbe più facilmente alle persuasioni degli Atei, che a quelle de' Sacerdoti, i quali suggeriscono a lui una Religione, la quale si fa incontro alle sue voglie, ed alle sue passioni. Alla perfine dico fra me stesso: io vedo, che

che infinite sette hanno avuto seguito nel Popolo, ma tutte quelle sono state sette, nelle quali da i Settarj si è concessa l'immortalità dell'Anima, e si è insegnato un culto di Religione superstizioso, e falso bensì, ma con tutto ciò vedo, che sempre il Popolo vuole immortalità di Anima, e culto di Religione; all'incontro non vedo mai, che gli Ateisti abbino potuto far setta nel Popolo; dunque parmi, che la Religione sia un'idea radicata nella mente umana, e dalla mente umana indelebile. Ora in conseguenza di queste considerazioni si sveglia in me l'appetito di conoscere, se questa idea della Religione sia una idea posta in me dall'educazione, la quale non abbia in se alcuna reale essenza (come dicono gli Ateisti) over se sia una idea, la quale venga in me prodotta dall'idea confusa, che ho di un Ente infinito, eterno, intelligente, e provido, il quale avendomi creato a sua imagine, e similitudine, imprima nella mia mente le idee delle virtù, che sono in lui, e spiri nel mio cuore il desio di divenire, per quanto posso, simile a lui: e se sia altresì prodotta dall'interna coscienza, che io ho dell'immortalità della mia Anima, come insegna Platone. Da tutte queste mie considerazioni dunque io vedo, che la mia mente ha in se gli appetiti di conoscere in tutto ciò che considera le seguenti cose: cioè

L'origine, l'essenza, gli attributi, le qualità, e gli accidenti: e vedo altresì, che la conoscenza dell'essenza dipende da quella dell'origine: quella degli attributi dipende da quella dell'essenza, e dell'origine, e che quella delle qualità, e degli accidenti dipende dalla conoscenza degli attributi, dell'essenza, e dell'origine: ed alla perfine conosco, che la mia mente non può conoscere nelle cose l'essenze, e le nature, se non conosce di quelle l'origine.

Ma mentre intraprendo di rintracciare le prime origini, e l'essenze delle cose a me esteriori, e l'origi-

ne, e l'essenza di me medesimo, vedo, che la mia mente si ritrova intrigata, e confusa nella considerazione di molte, e diverse cause, le quali ad essa si rappresentano; e da ogn'una delle quali parmi, che le origini, e l'essenze delle anzidette cose possano dipendere. In questa sì fatta confusione di pensiero poi io vado rintracciando la cagione di questa istessa confusione di pensiero, nella quale mi ritrovo inviluppato, e vedo, che questa è in me cagionata dall'essenza, e dalla natura del vero, che è *Uno:* perche in tanto la ricerca delle origini, e delle essenze delle cose genera nella mia mente confusione, in quanto che non conosco in quelle l'unica, e sola cagione, dalla quale possono dipendere, e quindi si sveglia in me l'appetito di conoscere nelle cose tutte il vero, ch'è *Uno*.

Dagli antecedenti appetiti vengo in cognizione di conoscere in me di avere un'appetito di ritrovare una Logica, la quale mi conduca a conoscere il vero, ch'è *Uno*, acciò io possa con sicurezza conoscere la vera origine, e l'essenza dell'umano intendimento: imperocchè o l'umano intendimento può essere in noi prodotto da più cause fra loro diverse, e contrarie: ed in questo caso dopò aver io conosciuto con dimostrazione, che l'umano intendimento non può dipendere da una causa unica, e sola esistente per se, come appunto è la sostanza prima intelligente, e provida in quella guisa, che insegna Platone, sarò costretto a confessare, che l'umano intendimento dipende da i sensi, in quella guisa, che insegnano Epicuro, ed il Signor Locke; è forza dunque, che io cerci di conoscere se l'umano intendimento dipenda dall'Ente infinito, o sia dalla sostanza prima ch'è una, over da più cause diverse, come sono i sensi: avvegnacchè se l'umano intendimento fosse prodotto da più, e diverse cause tutte fra loro diverse, e non dipendenti da una causa prima, e sola (come in sentenza di Epicuro le cause diverse sono i sensi), il

vero

vero non sarebbe *Uno*, mentre le cause, che fussero molte, ogni una sarebbe prima, sarebbe da se, in se, dipendente da se stessa: o pure il vero è *Uno*, e l'umano intendimento non potrà esser prodotto, che da una causa generale, ed universale, dalla quale discendano le altre cause più prossime, e più immediate non solo dell'umano intendimento, ma anco di tutte le altre cose, che sono molte in numero.

Dagli antecedenti appetiti di conoscenze, ch'esperimento in me, vedo, ch'io devo rintracciare, se io possa conoscere l'origine, e l'essenza dell'umano intendimento nelle intelligenze astratte, over nelle percezioni, ch'io formo a cagione de i sensi: perche vedendo io dall'esperienza, che quando voglio meditare intorno alle origini, e l'essenze delle cose, la mia mente si astrae da i sensi: e vedendo altresì, che quando ella s'immerge ne i sensi, allora non si astrae, over mi sembra, che non si astragga, conosco, che io ho in me queste due potenze, cioè di pensare negli oggetti sugeritimi dalle cose sensibili: ciò che nelle scuole si dice pensare in concreto, e l'altra potenza, cioè di astrarre la mente de i sensi per pensare in astratto, che nelle scuole appellasi Meditazione astratta, ed intellettuale. Ora da queste due potenze, ch'io conosco per esperienza esser nella mia mente, ne deduco la seguente conseguenza, cioè: che io non posso trovare l'origine, e l'essenza dell'intendimento se non se ne i seguenti tre luoghi, cioè o nelle sole percezioni de i sensi, o nelle intelligenze astratte, e pure, over nelle percezzioni de i sensi miste alle intelligenze astratte, e pure; ma io ho detto, che desidero una Logica, la quale mi scorga a conoscere con sicurezza il vero, ch'è *Uno*; dunque desidero di trovare una Logica, per mezzo della quale io possa conoscere quale de i tre accennati luoghi sia il vero, l'unico, e solo, con il quale io possa conoscere la vera origine, e l'essenza dell'umano intendimento.

Ed oltre a ciò conosco di avere necessità di ritrovare questa Logica: perche se io dubito, se per avventura la cagione degli effetti della mia mente possa essere una sola, over se quelli effetti dipendano da molte cagioni, necessariamente io devo trovare una Logica, la quale mi scorga alla conoscenza dell'*Uno*, per potere vedere almeno se quest'*Uno*, il quale io suppongo, che sia l'originale di tutte le cose particolari, esista realmente, o nò.

Al certo a me sembra, che non si possa intralasciare di cercare se l'origine dell'umano intendimento si possa dedurre dalle conoscenze astratte, le quali inalzano la mente alla conoscenza dell'*Uno*, o dalle concrete prodotte da i sensi; se pure non volesse dirsi, che una cosa, la quale può esser nel Cielo, noi possiamo cercarla solamente nella terra, over che una cosa, la quale può esser su la terra, noi possiamo cercarla solamente in Cielo.

Ma mentre per lo mezzo di questa interna esperienza, che io ho de i miei appetiti di conoscenze, io vado di quelli rintracciando le origini, e l'essenze, parmi, che mi si faccia innanzi un rigoroso Metafisico, il quale mi dica: tutti questi pensieri, che voi avete formato su de i vostri appetiti di conoscenze, possono non solo essere vani, ma possono essere affatto insussistenti, perche può avvenire, che voi stesso, il quale credete di pensare, e di essere, non siate esistente, e che perciò non pensiate. A questa molesta, ed a prima veduta stravagante richiesta vado pensando se io debba appigliarmi all'agevole, e dolce partito del Signor Locke; e trattando poco men, che da matto il Metafisico, dire: che io non intendo parlar con lui, e che son certo di pensare mentre sento, che penso; ma poi vedo, che non posso con questa assoluta risposta dall'importuno Metafisico sbrigarmi; ed eccone le ragioni.

Considerando io quale sia l'oggetto della Metafisi-

ca,

ca, parmi di conoſcere, che nella Logica, che ſi deve uſare nella Metafiſica, non ſi poſſa ammettere alcuna coſa per vera, ſe prima non ſi è della reale eſiſtenza di quella dubitato; ed eccone la pruova.

Nella Metafiſica appunto (come noi abbiamo detto *nella pagina prima della prima parte della noſtra Filoſofia*) s'indaga, l'origine, l'eſſenza, e la natura delle coſe aſtratte da i ſenſi, come appunto ſono l'eſiſtenza di Dio, l'origine, e l'eſſenza dell'Anima, l'origine, e l'eſſenza dell'umano intendimento, e tutti gli altri oggetti aſtratti della mente: ſi cerca ancora di conoſcere la prima origine, e la vera eſſenza delle forme, che l'univerſo compongono, e l'origine, e l'eſſenza de i corpi a noi ſenſibili con i loro attributi. Ora ſe avviene, che il Metafiſico ponga alcuna coſa per vera, ed indubitata, ſenza prima aver dubitato dell'eſiſtenza di quella, egli ſuppone una coſa per ipoteſi, e con ciò egli non può più a buona ragione affermare qual ſia la vera origine, e la vera eſſenza della coſa, che cerca conoſcere; ed a cagion d'eſempio: ſe io dico, che per mia propria interna coſcienza io conoſco, che il corpo eſiſte, come una coſa eſtenſa, e figurata, io non poſſo più conoſcere qual ſia l'origine, e l'eſſenza del corpo, perche ſe io prima non ho dubitato ſe lo ſpazio, che s'interpone fra i corpi da noi viſibili ſia un vero vacuo, un vero niente, per modo che i corpi ſian realmente uno diſtinto dall'altro, come a me ſembra, che ſiano: ovvero ſe l'univerſo ſia un continuo infinito, per modo che queſti corpi, ch'io vedo come diviſi l'un dall'altro, ſiano una coſa ſola, e tutti dipendenti da quella, io non poſſo rintracciare la prima origine del corpo: e ſe non poſſo rintracciare di quello la prima origine, non poſſo nemmeno rintracciare l'eſſenze; ed in pruova di ciò, nella *prima parte della mia Filoſofia nelle ſei prime propoſizioni* io ho dimoſtrato, che noi dobbiamo dubitare ſe'l corpo eſiſta, o nò; e nel corollario dopò la ſeſta propoſizione ho

dimo-

dimoſtrato, che le forme trinodimenſe, o non ſono realmente eſiſtenti, over ſe ſono realmente eſiſtenti, eſiſtono come prodotte da una cagione eſiſtente, la quale è infinita in ſe, e per ſe, e come infinita non ha forma: ora ſe'l Metafiſico aſſeriſce per la ſola propria coſcienza, che'l corpo eſiſte, egli ragiona per ipoteſi, e con ciò tutte le conſeguenze, ch'egli trarrà dalla ſua ipoteſi ſaranno vere in conſeguenza della ſua ipoteſi, ma non ſaranno vere ſempre e quando da un'altro ſi ſupponga o che'l corpo non eſiſta, over, che ſe eſiſte, eſiſta come un modo apparente di un continuo infinito; adunque non ſi può mai rintracciare in Metafiſica qual ſia la prima origine, e la vera eſſenza del corpo, ſe prima non ſi dubita dell'eſiſtenza del corpo,

Lo ſteſſo avviene della cognizione dell'origine, e dell'eſſenza dell'umano intendimento: imperciocchè ſe da un Metafiſico ſi ſuppone per ipoteſi eſiſtente la mente, che ragiona, e che penſa, egli non potrà mai conoſcer l'origine, e l'eſſenza del penſiero, ſe prima non conoſce ſe vi ſia un Dio intelligente, e provido, o nò, conciofiecoſachè ſe vi è un Dio intelligente, e provido, il penſiero può eſſer un'atto d'intelligenza da Dio a noi comunicato; e ſe all'incontro non vi foſſe Iddio intelligente, e provido (come vogliono gli Epicurei, i quali non conoſcono altro che corpo) il penſiero, e l'intelligenza non ſarebbero altre coſe, che ſenſazioni; con tutto ciò però gli Epicurei, e con eſſi il Signor Locke non potrebbero mai ſpiegare, come'l corpo poſſa produr ſenſazioni, onde l'avrebbero a ſupporre per ipoteſi come fanno gli Epicurei, e come ha fatto il Signor Locke; Così dunque l'origine, e l'eſſenza del penſiero non ſi può dalla noſtra mente conoſcere, ſe prima non ſi conoſce ſe eſiſta un Dio intelligente, e provido, o nò; ma conoſcere ſe eſiſta un Dio intelligente, e provido, ſenza prima conoſcere eſiſtente la mente, che lo cerca, è certamente coſa impoſ-

possibile ; ed eccone la pruova.

Se io suppongo la mente esistente , la quale cerca conoscere l'esisienza de i corpi a lei esteriori , io trovo , che i corpi come considerati di tre misure , e con tutte le loro proprietà possono non esistere realmente , e con ciò esser larve apparenti alla mia mente, appunto come ho io dimostrato *nelle sei prime proposizioni della prima parte della mia Metafisica*; dunque io non posso in buon discorso Metafisico dedurre l'esistenza di Dio dall'esistenza del corpo supposto esistente per ipotesi , e per l'istessa cagione non posso dedurre dall' esistenza del corpo l'origine , e l'essenza della mia mente ; e che ciò sia vero se io dico per ipotesi : il corpo esiste con tutte quelle proprietà , con le quali egli si apprefenta alla mia mente ; certamente io non posso da questa ipotesi dedurne da buon Metafisico , che 'l corpo esista realmente , e nè men posso dedurne che esista il mio pensiero , perche non posso dire che'l corpo esiste , se non conosco l'origine dalla quale discende , nè posso dire , con ragione dimostrativa , che io penso solamente perche mi sembra di pensare al corpo che mi pare esistente, e ciò perche se un Platonico Metafisico , il quale non ammette l'esistenza di alcuna cosa , se non conosce di quella l'origine , mi nega che io pensi ; io non posso al dubbio di quel tale Platonico con alcuna buona ragione soddisfare ; All'incontro il Platonico , ricorrendo al fonte di tutte le verità , ch'è Dio , mi aditerà l'origine della mia mente , e quella del corpo . Vero è bensì che per conoscere l'esistenza di Dio , uopo è conoscere prima l'esistenza del pensiero , ond'è che'l famoso *Cogito ergo sum* sia il primo assioma intellettuale , e puro , che si deve usare nella Metafisica con metodo Geometrico dimostrata , in quella guisa , che noi abbiamo fatto nella nostra Metafisica .

Or quì non posso a meno di dire , che troppo poca Logica , e troppo falsa idea della Metafisica ha il Signor

gnor Locke, ed hanno quei Filosofi, i quali condannano o come superflua, o come falsa la dimostrazione, che prima S. Agostino, e poi Renato Des-Cartes hanno fatto dell'esistenza del pensiero, e di quella di noi medesimi, cioè del famoso *Ego cogito, ergo sum*; imperciocchè questa dimostrazione è il primo atto di pensiero, il quale ci fa conoscere la similitudine, che l'Anima umana ha con Dio; ed eccone la pruova.

Iddio pensa in se stesso, e di se stesso, ed in se stesso pensando è beato nella contemplazione della sua esistenza, e della sua essenza, e l'uomo dagli sensi astraendosi, ed in se stesso meditando gode nella contemplazione del suo pensiero, e di se stesso: Oltre a ciò perche Iddio è intelligente, Iddio pensa in se stesso, di se stesso, e con ciò conosce se stesso conosce la sua intelligenza, e vede e conosce le cose nelle sue idee contenute, e conosce tutte le cose, che in lui sono, come da lui prodotte; ora quando l'Anima umana cerca di conoscere se stessa, la reale esistenza di se stessa, e del suo pensiero; certamente ella imita Dio, il quale pensando in se stesso, e di se stesso, se stesso e le cose tutte conosce. Vero è bensì, che Iddio non ha bisogno per conoscer se stesso, e la sua intelligenza, di dubitare prima s'egli pensi, e s'egli esista, in quella guisa, che ne ha l'uomo bisogno: ma con tutto ciò l'uomo per lo mezzo di dubitare prima, se esiste il suo pensiero, e s'egli sia una cosa, che pensa, quando poi ha conosciuto per dimostrazione l'esistenza del suo pensiero, e di se stesso, diviene simile a Dio, il quale conosce perfettamente se stesso, e la sua intelligenza. Oltre a ciò grandissimo utile arreca alla mente umana questa meditazione, che fa intorno alla sua esistenza, ed intorno alla sua essenza: imperciocchè accostumandosi in questa meditazione la mente a considerare se stessa, ella potrebbe in appresso esaminare le sue proprie qualità morali, ed in conseguenza di ciò le sue virtù, ed i suoi difetti: onde poi l'uomo

po-

potrebbe giungere ad acquistare quel fortunato : *Nosce te ipsum* , nel quale consiste la vera essenza dell'uomo : e con tutto ciò questo studio la maggior parte degli uomini trasandano , a cagion che essendo essi sempre giudici appassionati di lor medesimi , non esaminano i loro pensieri , ed i difetti de i loro discorsi , e delle lor massime , onde poi presontuosi ne divengono , ed ignoranti rimangono tutti ad un tempo . Non ha dunque ragione il Signor Locke quando volendo egli trattare la Metafisica da Fisico senza porre fra la Fisica, e la Metafisica alcuna distinzione , disprezza la buona Logica, che usano i Metafisici , e disprezza la dimostrazione dell'esistenza del pensiero, che Renato Des-Cartes vuol, che si faccia nelle sue meditazioni .

Uopo è dunque porre differenza fra 'l metodo, che si deve usare nello studio della Metafisica , e quello , che si può usare nello studio della Fisica : imperciocchè nella Fisica non avendosi per ogetto altra cosa , che la ricerca delle proprietà , e delle qualità, e degli accidenti , che hanno i Corpi sensibili a nostro riguardo , l' esperienza sensibile basta per farci conoscere quelle costanti proprietà, che i Corpi sensibili a noi esteriori hanno a nostro riguardo : ma all'incontro nella Metafisica, nella quale si cerca conoscere , come le cose sono in lor medesime , è necessario rintracciare delle cose la prima, e vera origine a fine di poter conoscere di quelle la vera natura , e la vera essenza . Alla perfine nella Fisica non si ricercano le origini , e l'essenze , e perciò nella Fisica basta argomentare dalle relazioni sensibili , che i Corpi hanno fra loro a nostro riguardo ; ma all'incontro nella Metafisica , ove non si cercano le proprietà delle cose solamente a nostro riguardo , ma si cercano nella loro essenza , necessaria cosa è cercarla nell'universale , nel quale è riposta la loro origine .

Parmi dunque , che que' Filosofi , i quali pretendono di poter conoscere le vere essenze delle cose ne i

particolari considerati per lo mezzo dell'esperienza de i Sensi, facciano appunto come farebbe uno, il quale essendo dentro un Teatro, si lusingasse di poter conoscere l'intima cagione di quelle apparenze, che le Scene appresentano alla vista, andando solamente a toccare, e considerare le Scene, senza darsi briga di andare dentro a considerare le machine, in virtù delle quali si formano quelle apparenze: dello stesso modo, sciocco deve riputarsi quel Filosofo, il quale appunto come fa il Signor Locke, senza andare a ravvisare in Dio le prime origini, e l'essenze di queste apparenze, che nell'Universo veggiamo, si lusinga poi di poter conoscere le vere essenze delle cose, che l'Universo compongono, quelle considerando per lo solo mezzo della riflessione fatta su delle cose sensibili, e per lo mezzo de i sensi.

Or questa è la cagione, per la quale tutti gli antichi Filosofi Metodici hanno detto, che la Sapienza consiste negli universali, ed in quelli particolari, che nostra mente può dagli universali dedurre; ed invero noi veggiamo, che tutti quei Filosofi Metodici, i quali attribuirono a Dio intelligenza, idee eterne, e providenza, considerando le Anime, come emanazioni da Dio, attribuirono ancora alle Anime intelligenza diversa dal senso, e le idee innate; all'incontro quei Filosofi Sensisti, e Sofisti, i quali per distruggere la Religione de' Gentili non davano per ipotesi altro, che materia, e moto, non attribuivano all'Anima nè intelligenza, nè idee; così dunque è certissima cosa, che secondo gli antichi Filosofi la natura dell' Anima dipendeva dalla natura di Dio, perche se Iddio era intelligente, e provido, l'Anima necessariamente aveva le idee intellettuali del vero, e del buono: e se nò, non le aveva; ma all'incontro è certissima cosa, che Ferecide Sirio maestro di Pitagora, Pitagora, e Platone, e tutti gli altri Filosofi Metodici ragionando in astrat-
to

to con buon ordine di Logica, han conosciuto un Dio intelligente, e provido, e le Anime immortali, ed hanno attribuito alle Anime le idee intellettuali, in vece che i Sensisti, ed i Sofisti hanno solamente per ipotesi poste a loro arbitrio, ragionato. Da tutto questo dunque si concludono le seguenti cose, cioè, che in Metafisica chiunque usa ipotesi posta a suo arbitrio, senza dimostrar, che l'ipotesi sia vera, erra: e per secondo, che in Metafisica è necessario ragionar degli universali, per poscia dedurre da quelli la conoscenza de i particolari; ma queste verità di metodo le dimostraremo nel quarto Capitolo con dimostrazione uguale alle dimostrazioni Geometriche.

Or queste sono le cagioni, per le quali nella mia Filosofia io mi sono uniformato a Renato Des-Cartes nella prima, e seconda meditazione, ed in parte ancora nella terza: imperciocchè avendo io veduto, ch' egli procedeva in quelle meditazioni con buon metodo di Logica, a cagion che nella prima, e nella seconda egli insegnava a dubitare dell'esistenza del corpo, e di quella del pensiero, e che poscia avendo prima posto, che 'l pensiero potesse non esistere, avea dimostrato, che il pensiero necessariamente esiste, mi uniformai al suo metodo: ed avendo altresì veduto, che nella terza meditazione, egli dava le idee, e che per lo mezzo delle idee egli dimostrava, benchè scarsamente l'esistenza della sostanza, mi uniformai ancora ad esso; ma poscia avendo veduto, ch'egli nella terza meditazione non definiva in particolare le idee chiare, e distinte, e che nella quarta egli poneva un Assioma ipotetico, cioè, che noi non possiamo giudicar delle cose per altra via, che per quella delle idee, che noi abbiamo delle cose, mi parve, ch'egli cadesse nell'errore de i Sensisti, poiche si appigliava ad una ipotesi non dimostrata, onde mi dilungai da Renato Des-Cartes, e mi appigliai a Platone, il quale senza mai porre alcuna ipotesi non dimostrata

insegna, che noi non possiamo vedere la natura, e l'essenza delle cose particolari altro, che in Dio, il quale è l'universale infinito, ed eterno, l'Archetipo, e l'originale perfettissimo di tutto quello, ch'è, e che può essere.

Ma noi a nostri dì abbiamo avuto il Signor Locke, il quale con metodo in tutto nuovo, e non mai da nessuno praticato, deducendo gli universali da i particolari, e dall'esperienza fatta intorno a i sensi, distrugge per ipotesi da lui posta ad arbitrio i principj innati, e le idee innate; poscia componendo a suo gusto, ed in virtù della sua ipotesi le potenze dell'Anima, toglie tutta l'essenza alle virtù, come fa Epicuro; e per ultimo per pura conghiettura ammette un Dio, al quale noi stessi attribuiamo le perfezioni, che non ha, in quella guisa appunto, che Parmenide dice nella sua Filosofia fatta in versi, che se'l Toro avesse discorso, attribuirebbe a Dio quelle virtù, che'l Toro reputa virtù proprie di lui. Alla perfine questo Filosofo, senza darsi briga di confutare il Parmenide di Platone, nè il Theetheto, nel quale Socrate disputando contro il Sofista Protagora si vedono a meraviglia confutati i sentimenti de i Filosofi Sensisti; il Signor Locke (dico) senza darsi briga di confutare Platone, egli distrugge le idee innate, le virtù, e Dio stesso con la sola forza delle sue ipotesi; appunto come noi abbiamo fatto vedere nell'antecedente esame, che abbiam fatto alla sua Filosofia. Ritorniamo ora dopo questa breve digressione al nostro assunto.

Da tutto questo dunque, che abbiamo detto si deduce, che nello studio della Metafisica si deve prima dubitare di tutto, ed anco della nostra propria esistenza: poscia per appagare gl'intimi appetiti di conoscenze, che ha l'Anima umana si deve ricercare in se stesso l'esistenza della propria mente, e del proprio pensiero: indi quella di Dio con i suoi attributi di perfezione; quin-

quindi negli attributi di Dio l'origine dell'Anima, e della mente, quella delle virtù, che dobbiamo seguire, e l'essenza dell'Anima, e delle virtù; e quindi dobbiamo cercare di conoscere in Dio l'origine, e l'essenza delle forme a noi visibili, e delle invisibili, gli attributi dell'Anima, e gli attributi del corpo, le qualità, e gli accidenti di quello, perche in questa guisa facendo ci uniformaremo a i nostri Maestri, cioè a Platone, ed agli altri Metodici. Ma acciò nostra mente possa giungere fin dove può alla fortunata conoscenza di tutte queste cose, che abbiamo narrate, vi è d'uopo di una Logica valevole a farci conoscere con sicurezza di dimostrazioni le verità intellettuali astratte, ed eterne; e questa è quella, che ne i seguenti Capitoli andaremo esaminando, quale, ed in che modo debba essere; e nel quarto Capitolo mostraremo, come questa Logica propria per la Metafisica si possa da Euclide dedurre.



# CAPITOLO III.

*Nel quale si dimostra, che la Geometria sveglia nella mente gli esempj delle idee di quelle essenze puramente intelligibili, ed esistenti in atto, le quali poi si schiariscono nello studio della Metafisica; ond'è, che la Geometria sia scala per salire alla Metafisica, e la Metafisica sia l'adempimento della Geometria.*

ACciò si possa dalla Geometria dedurre quale sia la Logica, che deve usarsi per acquistare le cognizioni, che si cercano in Metafisica, uopo è, che la mente mediti in astratto intorno a quello, ch' essa fa quando studia le proprietà della Geometria, e che consideri que' mezzi, con i quali ella è pervenuta alla sicura conoscenza delle verità, ch'Euclide insegna ne i Teoremi, e ne i Problemi. Uopo è altresì, che usando di queste sì fatte astratte reminiscenze, la mente deduca dal modo, col quale ella ha ragionato in Geometria l'essenza del vero in genere per poi applicarle all'oggetto della Metafisica con quelle distinzioni però, che a riguardo de i particolari è necessario farsi fra l'ogetto della Geometria, e quello della Metafisica: perche in questa guisa la mente facendo, ci sarà agevole di determinare qual sia la vera Logica da usarsi nello studio della Metafisica. Andaremo dunque in questo Capitolo meditando intorno all'essenza del discorso Geometrico, e lo trarremo riflettendo in astratto su di quello, che la mente fa quando ragiona in Geometria, e su dell'oggetto della Geometria.

La

La Geometria si può chiamare la Metafisica della quantità, imperocchè in quella astraendosi con la mente dal corpo, punti, linee, e superficie, le quali sono quantità astratte, la mente si accostuma a sollevarsi da i sensi, e rimirar le cose in astratto; oltre a ciò nella Geometria si considerano generalmente, ed astrattamente le proprietà del più, del meno, e dell'eguale, e poscia quelle della proporzione, le quali poi sono applicabili a tutti gli oggetti, che sono quantitativi, tal che poi la Geometria considerata per la sua parte astratta, ed universale, ella è scala per ascendere alle cognizioni intellettuali, e Metafisiche; quando poi si applicano le proprietà generali alle quantità particolari Fisiche, e Materiali, la Geometria è la madre delle arti.

In pruova di ciò la Geometria contiene in se il discorso Metafisico, e'l concreto tutt'ad un tempo; imperciocchè quantunque ne i Teoremi, e ne i Problemi la costruzione sia Meccanica, con tutto ciò però, perche nella Geometria non si ammette la misura per pruova di verità, ma si cerca solamente la ragione astratta: da ciò avviene, che ne i Teoremi, e ne i Problemi la dimostrazione sia pura Metafisica; all'incontro poi se le proprietà generali contenute ne i Teoremi, e ne i Problemi si applicano alla Fisica, e poscia ancora alle arti, la Geometria è scienza Metafisica meccanica, imperocchè la proprietà generale dipende dalla dimostrazione Metafisica; ma poscia la costruzione, che si applica al Fisico, ed al materiale non potendo mai esser altra cosa, che un'approssimazione al vero, che s'intende: da ciò avviene, che la Geometria sia ancora scienza Meccanica.

Ma in vero la prima, e più nobile parte della Geometria è quella, che riguarda la Metafisica: imperciocchè egli è in quella, ove la Geometria disciplina la mente nel discorso astratto, e Metafisico; oltre a ciò la Geometria accostuma la mente alla vera Logica, poichè ap-

pre-

presenta alla mente l'idea del vero, ch'è *Uno*; conciosiecosachè le conclusioni di tutte le dimostrazioni sono tali, che quello, che si conclude non può esser in altro modo, che in *Uno*; ora avvegnachè l'idea dell'uno, e del vero in genere sia una idea puramente intellettuale, la quale si deduce dalle verità particolari sì, ma indubitate, che la mente conosce nelle proprietà Geometriche; da ciò proviene, che la Geometria serva di scala per ascendere alle cognizioni intellettuali, e Metafisiche; oltre a ciò la Geometria somministra (come abbiam detto poc' anzi) alla mente umana l'idea della vera Logica, perche i sillogismi, i quali formano le dimostrazioni Geometriche, conducendo alla conoscenza dell'uno, la mente forma su di quel metodo dimostrativo l'idea generale della vera Logica.

Inoltre la mente vedendo ne i Problemi il modo come Euclide deduce da i Teoremi le proprietà parcicolari della quantità, forma in se l'idea generale del modo, come i particolari dagli universali dipendano; e vedendo poscia come le proprietà astratte, e Geometriche siano ancora applicabili alle arti meccaniche, ed alla Fisica, la mente forma in se l'idea generale, e particolare della differenza, che vi è fra l'astratto, ed il concreto, fra la cognizione intellettuale, e la cognizione sensibile, e pratica; indi la mente conclude, che la Geometria considerata per lo raziocinio astratto, che nelle dimostrazioni si adopera, ella è la scala, per la quale si ascende alla cognizione delle verità astratte, e Metafisiche: e considerata poscia per lo modo, col quale ella è applicabile alle arti, si conclude, ch'ella è la madre delle arti Meccaniche, e la norma delle Fisiche conoscenze; così dunque per tutte queste sue proprietà la Geometria è quella scienza, dalla quale i Sensisti, ed i Sofisti, i quali abborriscono la vera Logica, e la vera Metafisica fuggono, come le volpi dal fuoco. Andaremo ora tutte queste cose a parte a parte divisando.

La

La Geometria comincia dalle definizioni ; ora in quelle la mente per esperienza fatta per lo mezzo della riflessione astratta, e delle reminiscenze astratte,conosce, ch'ella ha in se la facoltà di astrarsi dal corpo:imper ciocchè non essendo le definizioni altra cosa , che nomi astratti , che la mente impone alle considerazioni astratte, ch'essa fa su de i corpi a fine di poter poi intorno alle proprietà di quelli ragionare in astratto , avviene, che la mente su delle definizioni riflettendo , si rammenti di avere in se questa proprietà di astrarsi dal corpo , o sia dalla materia ; ed a cagion d'esempio : quando la mente riflette su de i punti , su delle linee , e su delle superficie , ch'Euclide astrae da i corpi a fine poi d'imporre i nomi alle varie figure , come sono i triangoli , e tutte le altre figure piane,la mente si rammenta di avere in se questa facoltà di astrarsi col pensiero dal corpo , e dalla materia : perche se la mente di Euclide non avesse avuto in se questa facoltà di astrarsi col pensiero dal corpo , non avrebbe potuto inventare i punti , le linee , e le superficie ; conosce dunque la mente nella Geometria la sua facoltà di astrarsi dal corpo ; onde si sveglia in lei il desiderio di vedere sin dove ella possa portare questa sua facoltà dell'astrazione , e quale sia il frutto , ch'ella può trarre da quella .

Nella natura , e nell'essenza de i postolati poi , la mente conosce per esperienza fatta per lo mezzo della riflessione astratta , che essa ha bensì la facoltà di astrarsi col pensiero dalla materia , ma conosce altresì , che quando ella prende per oggetto delle sue meditazioni le cose sensibili , e materiali , ella ha bisogno di qualche segno sensibile a fine di potere imaginare quelle forme sensibili, le quali sono l'oggetto delle sue meditazioni ; con tutto ciò però la mente conosce , che'l discorso astratto , e puro deve esser sempre il primo fine , ch'ella deve a se stessa proporre , poiche quello è il solo discorso , che la scorge alla conoscenza del vero ; imperciocchè

chè quando la mente vede, ch'Euclide concede bensì al Geometra di poter segnar le linee, e descrivere i cerchi per ajuto dell'imaginazione, e che poscia nelle proposizioni non permette, che la Meccanica misura delle linee, e de i cerchi serva per pruova di verità, all'ora la mente conosce, che la Geometria è la scienza di misurar con la mente, e che perciò la Geometria si può nomare la Metafisica della quantità appunto, come abbiam detto: quindi si sveglia, over si deve svegliare nella mente un desio di vedere se essa mai possa giungere a conoscere per lo mezzo di un raziocinio in tutto astratto, e puro, nel quale ella non abbia di alcuna sensibile imagine bisogno, qualche verità puramente intelligibile a lei più importante, che non sono quelle, le quali la sola quantità han per oggetto. Ed in vero una mente accorta, e nata per investigare le vere origini, e le vere essenze delle cose, deve quando conosce di avere in se una proprietà a lei utile, cercar di conoscere fin dove quella possa ampliarsi, e distendersi: perche se ciò non fa, ella fa appunto, come far sogliono gli uomini di volgo, i quali non entrando mai in lor medesimi per riflettere sovra le proprietà della lor mente, o sia della lor Anima, passano tutto'l tempo della lor vita senza mai sapere, che hanno ricevuto da Dio la nobile facoltà di conoscer se stessi per lo mezzo della ben ordinata astrazione da i sensi.

Ne i Teoremi, e ne i Problemi poi il Geometra riflessivo forma in se l'idea del vero, ch'è *Uno*, e forma in se l'idea di quella Logica astratta, la quale sola scorge la mente alla conoscenza del vero, ch'è *Uno*; ed ecco come:

Quando il Geometra riflettendo si rammenta di quello, che ha fatto la sua mente quando è rimasta convinta di una proprietà contenuta in una proposizione di Euclide, all'ora vede, ch'ella è rimasta convinta a cagione di una catena di sillogismi astratti l'uno dall'altro

tro dedotti, in virtù de i quali ella è ftata coftretta a confeffare nella conclufione, che la propofizione propofta da Euclide non può effere in altro modo, che in quello, ch'Euclide la propone, cioè a dire, che non può effer'in altro modo, che in *Uno*. Ora in quefta guifa la mente forma in se l'idea di una Logica, la quale ficuramente conduce alla conofcenza del vero, e forma in se l'idea del vero, ch'è *Uno*, in quanto però al modo dell'effere: conciofiecofachè le proprietà della Geometria, non fono altra cofa, che modi della quantità confiderata in aftratto; dunque la mente rammentandofi quello, ch'ella fà nel ragionamento Geometrico, e fu di quello riflettendo in aftratto, conofce di avere in se una Logica, in virtù della quale ella può dirittamente ragionare in aftratto, e fi rammenta altresì di avere in se l'idee del vero, ch'è *Uno* in quanto al modo dell'effere; da quefta idea dell'*Uno* in quanto al modo dell'effere, che in Geometria forma la mente, fi fveglia nella mente l'idea di un *Uno* efiftente per fe, dal quale tutte le cofe, che fono *Una* in quanto a i modi dell'effere, ed in particolare, è forza, che dipendano; e ciò perche la mente umana nell'idea dell'innumerabili forme, che in Geometria contempla, non fi fente paga, e contenta, a cagione che in quelle non vede il principio, dal quale le innumerabili forme devono dipendere, nè vede il fine al quale tutte devono terminare; per efempio: la mente ha in fe, come abbiamo detto nel fecondo Capitolo, l'appetito di conofcere l'origine, e l'effenza delle cofe; ora la mente vedendo, che dalle proprietà della Geometria ella ne può dedurre numero innumerabile di proprietà, ogn' una vera in se fteffa, ed in particolare, fenza che però ella poffa mai giungere ad alcun termine, in quella guifa appunto, che noftra mente ne i numeri potrebbe indefinitamente numerare fenza mai giungere ad alcun termine: la mente (dico) in quefta idea indefinita,

non si sente paga di quelche desidera, conciosiecosachè ella brama di conoscere il principio di questa facoltà, che ha in se di numerare sino all'indefinito: e da ciò ella ne deduce, che vi deve essere una cosa, la quale essendo una in se, e per se, sia tutt'ad un tempo il fine, ed il termine delle cose particolari, nelle quali non conoscendo noi alcun termine, sembra alla mente, che possano essere infinite in numero. Ma come poi la Geometria contemplata in astratto risvegli nella mente umana l'idea di Dio, lo narraremo più distintamente quì appresso.

Poscia la Geometria accostuma la mente a fare le distinzioni, ed insegna a distinguere con dimostrazione di dover distinguere; ed ecco come.

Euclide insegna ne i Problemi a distinguere quello, che si può fare da quello, che non si può fare: perche in alcuni Problemi spiega con dimostrazione quello, che si può fare, in altri ci insegna, che alcune cose non si possono fare. Euclide c'insegna ancora a distinguere quello, ch'è certo dal dubio: imperciocchè egli insegna ne i Teoremi quelle proprietà, che sono certe, ma lascia in dubio quelle, ch'esso non sa se si possano ritrovare, o nò; per esempio: egli insegna, che in una progressione di quattro linee in proporzione Geometrica, il cubo fatto su la prima al cubo fatto su la seconda è come la prima alla quarta proporzionale: ma poscia non decide se si possano trovare, o nò le due medie fra la prima, e la quarta, le quali sono necessarie per la duplicazione del cubo: dello stesso modo lascia in dubio se si possa trovare, o nò la quadratura del cerchio; ed alla per fine Euclide quello, che si può fare dimostra, che si può fare, quello, che non si può fare dimostra, che non si può fare, e lascia in dubio quello, che non sa se si possa fare, o non si possa fare: e con ciò insegna a distinguere il vero dal falso, il possibile dall'impossibile, il certo dall'incerto; ma qualun-

que

que sia l'ogetto de i suoi discorsi sempre con dimostrazione procede, over lascia in dubio quello, che non può dimostrare.

Oltre a ciò in Euclide la mente per lo mezzo dell' esperienza fatta per la via della riflessione astratta conosce ancora, che la sua facoltà di ragionare è più esatta, e sicura negli oggetti delle cose astratte, che nelle sensibili, e materiali: imperciocchè quando la mente riflette su le dimostrazioni de i sei libri de i piani, conosce, che nelle conclusioni di quelle vi è la perfetta idea del *vero Uno* in quanto al modo dell'essere: all'incontro quando il Geometra considera le dimostrazioni del duodecimo libro di Euclide vede, che in quelle Euclide ammette le approssimazioni al vero fino all'infinito, perche si avvicina al vero per una quantità minore di ogn'imaginabile quantità: ma con tutto ciò la mente ne i solidi non giunge a conoscere quel *vero Uno* per se, ed in se, come lo conose nelle proprietà de i piani. Or quì la mente conosce, che tutto ciò avviene, perche il discorso, che la mente fa ne i sei primi libri, ne i quali solamente le linee si considerano, è più astratto, che quello, che fa nel duodecimo libro, ove considera i corpi solidi. Così dunque Euclide ci insegna ancora questa alla Filosofia importantissima verità, cioè, che la mente umana vede più il vero nelle cose pure intelligibili, che nelle materiali, e sensibili: conciosiecosachè gli oggetti puri intelligibili sono oggetti, ne i quali la mente si astrae da i sensi. Ecco dunque che la mente umana riflettendo in astratto sopra quello, ch'essa fa quando medita intorno a i corpi sensibili, e quando medita intorno alle cose astratte da i sensi, si rammenta, che la sua facoltà di ragionare in astratto è più perfetta negli oggetti astratti, che negli oggetti materiali, e sensibili: quantunque però per quello, che riguarda alla pratica le dimostrazioni del duodecimo libro siano in tutto sufficienti per la pruova della proprietà,

tà, e ciò perche non si può avvicinar più al vero di quello, che Euclide si avvicina, avvicinandosi al vero fino ad una quantità minore di ogni immaginata quantità; con tutto ciò però la mente nell'idea, che ha dell'uno si sente più paga, e contenta ne i sei primi libri di Euclide, che nel libro duodecimo.

Euclide poi appresta ancora alla mente una idea del probabile al difetto del vero unico: imperciocchè intanto si sveglia nella mente il desiderio di conoscere il probabile, e di distinguere il più probabile dal meno probabile, inquanto che la mente conosce nella ricerca di una qualche cosa di non poter conoscer il vero, ch'è uno; ma se conosce di non poter conoscere il vero, ch'è uno, la mente tratanto, che nella ricerca del vero cerca la conoscenza del probabile, e del più probabile, conosce di avere in se l'idea dell'uno, e del vero. Oltre a ciò la mente non avrebbe in se la facoltà di distinguere il più probabile dal meno probabile, se non avesse in se l'idea del vero, ch'è *Uno*; imperciocchè altra cosa non è il probabile, che una opinione, la quale si avvicina al vero, ch'è uno; ed intanto la mente può distinguere il più probabile dal meno probabile, inquanto che può conoscere per lo mezzo delle relazioni, che sono fra le cose, quale sia quella opinione, che più si avvicina al vero, ch'è uno; dunque anco la ricerca, che la mente fa del probabile sveglia nella mente l'idea dell'Uno, e convince la mente di avere in se l'idea dell'uno, e del vero; onde di questa idea del probabile ce ne dà anco un esempio Euclide nella ricerca delle proprietà della quantità; imperciocchè quando la mente vede, che Euclide ne i solidi ricorre (come abbiam detto poc' anzi) all'approssimazione per una quantità minore di ogni imaginabile quantità, allora ella si rammenta, che negli oggetti, che riguardano la Fisica, o la meccanica, o altri a questi simiglianti, ella sarà costretta a cercar le opinioni più probabili in quelle cose, nelle quali ella non potrà conoscere il vero unico, in quel-

quella guisa, che lo conosce nella Geometria; conoscerà bensì, che in tutte le sue ricerche ella deve procurare prima di conoscere il vero, come lo conosce in Geometria, e che non deve mai ricorrere al più probabile, se prima non ha dimostrato, che in quella tale ricerca non può conoscere il vero, come lo conosce nella Geometria: ma con tutto ciò anco dalla Geometria la mente ne deduce, che in molte altre materie ella sarà costretta alla ricerca dell'opinione più probabile.

Or quì mi cade in acconcio di rammentare al mio Lettore quanto sia grande l'abuso, che alcuni Morali de i nostri giorni fanno di questa necessità, che ha la mente di ricorrere in alcuni casi alla ricerca del più probabile, e del men probabile. Essi pongono di banda a prima giunta la ricerca del vero, e ragionando da veri Sofisti pongono per base de i loro discorsi quella ipotesi, la quale è più acconcia a produrre una conseguenza, nella quale si concluda quella opinione probabile, la quale più lusinga le passioni degli uomini, e più giova al loro privato interesse. Or certamente non userebbero così della Logica, e della Morale, se con sincerità di cuore amassero la ricerca della verità, e se in vece di disprezzare, come fanno, la Geometria, da quella la vera Logica deducessero: perche se ciò facessero, vedrebbero, che non è mai al buon Logico permesso di ricorrere all' opinione probabile, se prima non si è dimostrato, che in quella tale proposizione non si può conoscere il vero ch'è uno.

Dimostraremo quì appresso, come la Geometria muova nell'Anima umana l'appetito di salire alle conoscenze più astratte, e più importanti, che si cercano nella Metafisica, cioè a dire, alla conoscenza di se stessa, e della sua origine, ch'è Iddio.

Quando la mente umana riflette in astratto sovra l'essenza della Geometria, conosce, che la Geometria è una scienza ipotetica, nella quale tutte le proprietà nelle proposizioni contenute sono vere in conseguenza dell'

ipo-

ipotesi, ma conosce altresì, che se l'ipotesi non è vera, non è vero l'oggetto di quelle proprietà, ch'Euclide c'insegna; onde si sveglia in lei il desio di esaminare se realmente esistano, o nò alcune vere essenze, le quali esistano in lor medesime, e le quali possa la mente umana conoscere non per lo mezzo di alcuna ipotesi, in quella guisa, che conosce le proprietà Geometriche, ma in vece di ciò, conoscerle per lo mezzo di un metodo di ragionare, dal quale se ne deduca o la sicura, e reale esistenza di quelle essenze, che abbiamo detto, over la sicura dimostrazione, che quelle non possano esistere; ed a cagion d'esempio. La mente conosce, che dandosi per ipotesi, che sia esistente la quantità, e che esistano i punti, le linee, e le superficie, sono vere per conseguenza le proprietà contenute negli assiomi, ed è ne i Teoremi vero, che tre angoli di un triangolo non possono esser altro, che uguali a due retti: perche l'ipotesi, che si pone essendo una, e non potendo essere in più e diversi modi, necessariamente la conseguenza, che si deduce dall'ipotesi, non può esser altro, che in un modo solo; ma all' incontro se l' ipotesi non fosse vera, cioè se la quantità non esistesse, la proprietà sarebbe vera in nostra mente, ma non sarebbe vera in se stessa. Ora certamente da questa necessità di ragionare in conseguenza dell'ipotesi, che la mente conosce di avere anco nello studio della Geometria, ne avviene per necessità, che la mente debba desiderare di conoscere se vi sia qualche cosa puramente intellettuale, ed esistente in se, e per se, la quale essa possa conoscere senza aver bisogno di ragionare in conseguenza dell'ipotesi.

Dallo studio dunque della Geometria si sveglia nella mente umana un desio di trovare una Logica valevole a render certa la mente senza l'uso di alcuna ipotesi, di quelle verità, che in Metafisica si esaminano: così dunque perche la mente ha formato nella Geometria l'idea di quella Logica, che appresta con sicurezza la cono-

scen-

scenza del vero, ch'è uno; la mente desidera di poter usare nella Metafisica quello stesso metodo, che ha ritrovato esser certo, e sicuro nella Geometria, e perciò ella desidera di formare a se stessa una Logica tutta dalla Geometria dedotta, con la quale essa possa volare con sicurezza nelle meditazioni astrattissime della Metafisica; ed ecco la cagione, per la quale la mente desidera di formare a se una Logica valevole a farci conoscere la verità in Metafisica in quella guisa, che le ha conosciute in Geometria. Andiamo ora rintracciando gli altri appetiti di conoscenze, che in lei si svegliano.

La mente riflettendo (come abbiam detto) alle innumerabili proprietà, che ha conosciuto nella Geometria, e conoscendo altresì, che combinando insieme le proprietà Geometriche, essa può indefinitamente nuove proprietà ritrovare, concepisce in se stessa l'idea di un numero indefinito di verità particolari nell'esser de' modi in Geometria: indi prima si sveglia in lei il desiderio di conoscere se questo indefinito numero di verità, abbia un termine finito (appunto com'abbiam detto poc'anzi) overo se queste verità particolari inquanto al modo dell'essere, siano infinite in numero: e poscia si sveglia nell'Anima il desiderio di conoscere, se le forme, che in Geometria si considerano, le quali possono essere infinite in numero, possano come infinite in numero esistere per lor medesime, ed ogn'una da se, e per se: o pure se sia necessario, ch'esista un Ente, il quale debba essere uno in se stesso, e che tutt' ad un tempo modificandosi in modi infiniti, sia insieme l'uno in se, e sia in modi infiniti, senza lasciar di essere uno. In questa guisa, svegliandosi nell'Anima il dubio, che vi possa essere un *Vero* esistente per se, il quale non solo non sia modo, ma che sia un Ente esistente infinito, dal quale tutti i modi, e tutte le forme in qualche modo dipendano, l'Anima forma in se una idea imperfetta dell'esistenza di un Dio infinito. Alla perfine quando la mente si rammenta di

quello, ch'essa fa quando contempla le innumerabili proprietà della Geometria, allora perche la mente non si vede contenta nell' idea dell' innumerabile, si sveglia in lei l'idea imperfetta di un Ente, il quale sia uno, e sia l'originale perfettissimo della mente umana, e di tutte le forme nell'Universo comprese.

Quando poi la mente considera in astratto la natura, e l'essenza della proporzione, vede, che nella proporzione vi si contiene la perfezione dell'Uno: imperciocchè in virtù della proporzione, quattro quantità proporzionali sono tutto ad un tempo quattro quantità diverse, e sono una quantità sola. Sono quattro se si considerano divise l'una dall'altra, e sono una perche l'una entrando con proporzione nell'altra formano una quantità sola, nella quale tutte quattro si contengono; ed a cagion di esempio: ne i seguenti quattro numeri 1.2.4., e 8. considerati distintamente l'uno dall'altro, sono quattro numeri, ma se poscia si considera il modo, come nell' ultimo termine, che è 8., vi si contengono tutte le differenze, che sono fra i tre termini antecedenti: allora la mente considera, che quattro numeri in continua proporzione hanno in loro tutt'ad un tempo la proprietà dell'uno, e de i quattro; tanto più, che l'ultimo termine ch'è 8., rappresentando un solido, da ciò la mente ne deduce, che tutti i corpi solidi, che l'universo compongono possono essere formati da questa proprietà, la quale risplende nella proporzione, cioè, che i termini diversi, che la proporzione compongono, siano tutt'ad un tempo molti, ed uno; quindi poi la mente considerando nelle forme da Dio prodotte questa continua proporzione, e considerando altresì la proporzione armonica, si sveglia in lei il desiderio di conoscere, se la bella armonia, che regna nelle forme in questo universo contenute, debba, o nò procedere da una mente, la quale le crei, le ordini, le regga, e le governi.

Quindi è, che Platone dice, che Dio in Cielo geometri-

metriza: ciò ch'è lo stesso, che dire, ch'egli fa originalmente per opera del suo solo pensiero, e della sua libera volontà quello, che la mente umana, Iddio imitando, fa in Geometria per lo mezzo del raziocinio.

Degna cosa ora da considerarsi a me sembra il modo come la mente umana per appagare i desiderj di conoscenze astratte, e sensibili, ch'ella ha concepito in se nelle riflessioni astratte, che ha fatto su dell'intima essenza del raziocinio Geometrico: degna cosa è, dico, da considerarsi, come ella inventi i numeri, a fine di poter vedere con qualche imagine sensibile le verità astratte, e tutt'ad un tempo vedere più in astratto le proprietà delle forme materiali, e sensibili. Spiegaremo ora queste proprietà della mente umana con una proprietà da noi considerata ne i numeri (a mio credere) da altri non ancora pensata; ed eccola.

Quando la mente considera in astratto le proprietà de i numeri, vede, che quelle sono imagini astratte a riguardo delle forme materiali, e sensibili, che sono imagini sensibili a riguardo dell'essenze puramente intelligibili, e delle proprietà di quelle: e vede altresì, che i numeri sono imagini concrete a riguardo de i punti, delle linee, e delle superficie, le quali sono imagini astratte, che la mente umana astrae da i corpi per ipotesi; ed ecco di tutto ciò la ragione.

Quando la mente considera i corpi come separati l'un dall'altro, e come indefiniti nel numero, allora i numeri sono imagini astratte de i corpi l'un dall'altro divisi: imperciocchè quando la mente considera i corpi l'un dall'altro diversi, gli oggetti di quelli producono in lei numero d'imagini sensibili, le quali perche producono in lei imagini di materia, e di moto, cagionano ancora nella mente confusione d'imagini; quindi si sveglia nella mente un desio di potere i corpi fra loro diversi, considerare tutt'ad un tempo fra lor divisi, e tutti in uno compresi: e perche ella non può adempire

questo suo desiderio, se non ritrova un modo di rappresentargli a se stessa con un segno, che in lei non produca la confusione di materia, e di moto: quindi è, che ella va cercando di potergli esprimere con qualche segno, il quale rappresenti tutt'ad un tempo distintamente, ed in uno il numero de i corpi sensibili: segno, il quale non essendo corpo sensibile non produca in lei confusione d'imagini. In conseguenza poi di questo suo desiderio, la mente inventa quei segni usati dagli Aritmetici, con i quali esprime in numeri le quantità in proporzione Aritmetica, e forma in se più astrattamente l'idea de i corpi innumerabili; per esempio: la mente nelle confuse imagini, che ha de i corpi fra lor diversi, ne astrae da i molti uno, che nomina primo, e lo rappresenta col segno dell'unità: in appresso vedendo, che tutti i numeri considerati in particolare sono unità, ed uniti insieme formano un numero composto, all'ora ella forma in se l'idea astratta dell'indefinito numero de i corpi in proporzione Aritmetica, e de i numeri fra loro uniti; poscia unendo insieme i numeri per lo mezzo delle operazioni del sommare, e del sottrarre, ella forma in se per lo mezzo de i numeri, i quali sono in proporzione Aritmetica, l'idea distinta di tutte le cose, che sono molte, e confusa; indi la mente facendo le quattro operazioni, cioè sommare, sottrarre, moltiplicare, e dividere, ella forma in se per lo mezzo della moltiplicazione più volte fatta, una idea astratta dell'origine, e delle proprietà de i solidi: imperciocchè all'or quando vede, che un numero piano moltiplicato per la sua radice esprime la potenza di un solido, la mente su di questa proprietà riflettendo in astratto, ne deduce, che vi deve essere una cosa esistente, la quale abbia in se le proprietà di fare in atto questa moltiplicazione in una essenza prima, la quale abbia in atto quell'istessa proprietà, che ne i numeri hanno le radici, e che perciò

pro-

produca in atto questi corpi estensi, che l'universo compongono; e quindi la mente forma una idea astratta, benchè confusa, dalla prima origine dell'estensione, o sia de i corpi a noi visibili, sono dunque i numeri imagini astratte a riguardo de i corpi sensibili: imperocchè in tanto la mente segna con i numeri i corpi sensibili, in quanto che vedendoli con imagine più astratta, li vede più distintamente.

Sono ancora i numeri imagini concrete, e sensibili a riguardo della proporzione Geometrica; ed eccone la pruova.

Quando la mente vede un numero de i corpi, fra i quali la mente non conosce i rispetti, e le relazioni, la mente a fine di conoscerle, ricorre all'astrazione, ed inventa la misura di un palmo; poscia questa misura meccanica proseguendo, conosce le differenze, che sono fra le grandezze di quei corpi, ed in conseguenza di ciò determina le proporzioni, che hanno fra essi. Ecco dunque, che nelle idee, che la mente ha delle forme materiali, e sensibili, i numeri servono alla mente d'imagini astratte.

Si vede ancora nel modo, col quale la mente prende indifferentemente per linee, e per solidi le terze, quarte, e quinte proporzionali: e sino all'infinito il desio, che ha la mente umana di ricorrere all'astrazione a fine di potere più distintamente vedere le origini, e le proprietà de i corpi sensibili, le quali non vede per lo mezzo de i soli sensi; e che ciò sia vero: In tanto la mente considera una quarta proporzionale, come un cubo, in quanto ch'ella vedendo più in astratto la potenza del cubo nella linea quarta proporzionale, che nel solido ella ne vede l'origine, cioè a dire ella vede, che'l solido nasce dalla continua proporzione, che vi è fra l'unità, la radice, il quadrato, e poscia il cubo, ch'è solido. Da quest'arte poi, con la quale la mente astrae dal corpo le linee quarte, e quinte proporzionali, &c. dive-

divengono simili nelle linee quelle potenze, che per la natura del solido, e del piano sono dissimili, cioè divengono simili fra esse l'unità, la radice, il quadrato, il cubo, e tutti i soprasolidi fino all'infinito, onde poi la mente può tutte queste diverse potenze paragonare fra esse, senza commettere errore: ciocchè non può fare quando considera i quadrati, come formati di quattro linee rette, ed i cubi come formati di sei quadrati cioè come solidi; poscia mentre per vedere più inconcreto le proprietà delle terze, e quarte proporzionali, che non vede quando l'esprime solamente con le linee, ricorre a i numeri, e le segna, per esempio, con i numeri 1. 2. 4. e 8., e poi considera il numero 8. come solido a cagione, che rappresenta la potenza del solido.

Ecco dunque, che in Geometria la mente umana nella considerazione de i solidi, ricorre all'astratto: e ciò fa, perche essa conosce, che per lo mezzo de i sensi essa non può conoscere le origini, e le proprietà delle cose. Or questa proprietà è la cagione, per la quale Platone disprezzò quella Geometria meccanica, la quale riguarda solamente le proprietà sensibili delle figure e de i corpi; ed all'incontro apprezzò solamente quella parte della Geometria astratta, con la quale la mente vede le origini, l'essenze, e vede in uno le proprietà delle figure; questa sentenza, che Platone porta negli Epinomi secondo la versione di Ficino *pagina 623.* noi l'abbiamo riferita nel nostro libro intitolato: *Duplicationis cubi Demonstratio à Paulo Matthia Doria inventore celeberrimæ Regiæ Societati Angliæ exposita*; Con tutto ciò però vogliamo quì narrare le parole, con le quali nell'accennato luogo degli Epinomi Platone esprime il differente concetto, che si deve avere della Geometria meccanica, che Platone appella corporea, e della Geometria Metafisica; ecco le parole di Platone.

Qui-

*Quibus perceptis, illa deinceps, quam ridiculè Geometriam appellant, dicenda est; Numerorum verò inter se natura dissimilium similitudo ad planorum partem relata clarescit. Quod quidem non humanum, sed Divinum miraculum, si quis planè intelligat, videatur oportet*. Continuiamo ora a narrare le altre proprietà de i numeri.

I numeri poi sono imagini concrete a riguardo de i punti, delle linee, e delle superficie: imperciocchè i numeri rappresentano con imagine più sensibile, che le linee, i rispetti e le relazioni, le quali sono fra le quantità proporzionali; ed a cagion di esempio. Se io dico la linea A è alla linea B come la linea C alla linea D; in questa proposizione i rispetti, e le relazioni, che sono fra le linee, sono assai più astratte, che se io dico la linea A 1 è alla linea B 2, come la linea C 4 è alla linea D 8; overo se io dico: la linea A 10 è alla linea B 15, come la linea C 12 è alla linea D 18; adunque i numeri sono imagini astratte a riguardo de i corpi sensibili mentre rappresentano alla mente con imagine più astratta, che quelle de' corpi sensibili, le relazioni e le proporzioni, che sono fra i corpi sensibili; e sono altresì imagini più concrete, che i punti, le linee, e le superficie, poiche rappresentano alla mente più distintamente, e più in particolare le relazioni, e le proporzioni, che sono fra le linee, e le superficie.

Sono poi i numeri imagini concrete, e sensibili a riguardo dell'essenze puramente intelligibili, imperciocchè quando la mente considera in astratto le proprietà dell'unità, vede che l'unità ha in se le proprietà di tutte le potenze, perche l'unità per se è *Uno*, l'unità moltiplicata una volta in se stessa è quadrato, due volte in se stessa è cubo; ed alla per fine più volte moltiplicata in se stessa ha le proprietà di tutti i sopra solidi fino all'infinito; e quindi

in

in virtù di questa proprietà dell'unità la mente vede nell'imagine dell'unità segnata con segno sensibile la proprietà, che in astratto, ma realmente deve avere quell'*Uno* considerato come realmente esistente, cioè di moltiplicarsi in se stesso fino all'infinito. Ma s'è così, l'unità segnata dagli Aritmetici con segno sensibile è una imagine sensibile della sostanza infinita, ch'è una, e che non si può con alcun nome, nè con alcun segno aditare; oltre a ciò la mente vede in imagine per lo mezzo de i numeri la proprietà, che ha l'*Uno* di essere in tutte le forme particolari senza mai lasciar di esser *Uno*, imperciocchè ella vede, che tutti i numeri particolari sono composti di unità, e che con tutto ciò l'unità è sempre la medesima, come per esempio, il numero 12, il numero 20, il numero 30, sono tutti di unità composti, e con tutto ciò l'unità è sempre l'istessa; ora come che l'*Uno*, e le sue proprietà siano oggetti della mente puramente intelligibili a cagione, che l'unità realmente esistente in atto non è corpo sensibile, da ciò avviene, che la mente formi in se per lo mezzo de i numeri una imagine dell'essenza, e delle proprietà di una verità puramente intelligibile, cioè dell'unità, e che tutt'ad un tempo formi in se una idea astratta delle proprietà de i corpi sensibili. Quindi poi nella mente si sveglia una idea confusa, cioè, che vi debba essere un'*Uno* realmente esistente in atto, il quale abbia in se in atto tutte quelle proprietà, che la mente considera in quella unità, ch'ella imaginandola nello studio della Geometria la segna poscia con un segno sensibile. Si sveglia altresì in lei una idea confusa, cioè, che vi possano essere altre essenze puramente intelligibili, le quali si possano per lo mezzo de i numeri in imagine spiegare: imperciocchè quando la mente considera la natura, e l'essenza de i numeri composti, vede, che fra quelli vi sono i più composti, ed i più semplici, i quali secondo che sono più composti, o più semplici parte-

cipa-

cipano più o meno della semplicità, e della perfezione dell'unità: e secondo che hanno diversa proporzione con l'unità, e fra essi, hanno maggiore, o minore perfezione; da ciò la mente confusamente ne deduce, che vi possano essere dell'essenze l'una dall'altra sempre più semplici, e sempre più perfette a cagione della proporzione, e dell'armonia, che regna nel loro composto, fino a tanto che ve ne possano essere ancora di quelle, le quali siano unità incorporee, cioè forme sostanziali prime esistenti in atto nell'esser di forme: per modo tale, che siano appunto in atto, ed essenzialmente esistenti in quella guisa appunto, che la mente ne ha l'idea, onde poi nell'Aritmetica per ajuto dell'imaginazione la dinota col segno sensibile dell'uno; alla perfine i numeri, cioè i segni, che si usano nell'Aritmetica sono imagini concrete, e sensibili dell' essenze spirituali esistenti sostanzialmente in atto, e puramente intelligibili. Or questo è appunto quello, che hanno fatto Pitagora, e Platone, i quali hanno spiegato per lo mezzo de i numeri le origini, le essenze, e le proprietà delle forme incorporee puramente intelligibili, e realmente esistenti.

Quando poi la mente fa passaggio nella Geometria alla considerazione astratta dell' origine delle proprietà, e dell' essenza delle quantità irrazionali, all'ora ella vede la distinzione, che vi è fra l'intendere, e l' imaginare: conciosiaccosachè ella vede, che anco le cose sensibili c'insegnano, che vi sono in natura delle verità, che la mente intende, quantunque non possa additarle con alcun segno sensibile; ed a cagion di esempio: la mante vede, ch'essa intende, ch'esiste realmente una quantità, ch'è radice del numero 12., e con tutto ciò essa non può mai esprimere con imagine numerica la vera grandezza della radice del numero 12.: e lo stesso avviene di tutti gli altri numeri di radice irrazionale, quindi la mente conclude,

che possono esistere realmente quelle unità di forme, cioè quelle sostanze puramente intelligibili, quantunque essa di quella non possa formare alcuna imagine sensibile; ed eccone la pruova. L'idea, che la mente ha della radice del numero 12. è l'idea di una quantità in genere, onde sembra in vero, che nell'idea di questa radice del numero 12. vi si contenga l'imagine astratta di una quantità, dalla quale la mente non può determinare la grandezza, e perciò non ne può formare così giusta, e vera imagine, che possa con alcun segno additarne la quantità: ma se la mente forma le idee astratte delle quantità, delle quali non può formare determinata imagine, da ciò la mente ne deve dedurre, che possano ancora esistere delle essenze non quantitative, delle quali essa non possa formare alcuna imagine; e perciò la mente deve cercare di ritrovare un metodo, in virtù del quale essa possa assicurarsi se esistano, o nò le essenze puramente intelligibili.

E quì è da considerarsi, che nello studio della Geometria, la mente fa passaggio alla considerazione delle incomensurabili, o sia delle quantità irrazionali, dopo che ne i 9. primi libri di Euclide ha considerato solamente le proporzioni, e le relazioni sensibili, che sono fra le cose quantitative. Or questo fa vedere contro le opinioni degli Scettici, e degli Epicurei, che la mente umana non si reputa paga, e contenta delle sole verità, che conosce per lo mezzo delle relazioni sensibili, com'essi pretendono, che debba contentarsi, e come il Signor Locke in tutto il suo libro asserisce: ma all'incontro si vede, che dopo, che la mente ha per lungo tempo cercato di conoscere per lo mezzo delle relazioni la natura, e l'essenza delle cose, ella s'ingegna di cercarle nelle sue prime origini puramente intellettuali: in quella guisa appunto, ch'Euclide ci rappresenta nel decimo libro nelle proprietà delle radici irrazionali le imagini delle forme puramente intellettuali

realmente esistenti in atto: ciò che ci fa in certo modo vedere contro l'opinion de i Sensisti, che l'Anima umana ha in se l'idee innate dell'essenze puramente intelligibili, poichè va cercando d'inventare segni, con i quali possa a se stessa rappresentare quelle essenze in imagine, delle quali essa sente in se stessa di avere le idee.

Così dunque, da questa proprietà delle quantità irrazionali, considerate in astratto, la mente ne deduce contro la falsa opinione degli Scettici, e de i Sensisti, che tanto in Geometria, quanto nella Filosofia ella non si deve rimanere alle sole considerazioni delle relazioni, che vi sono fra le cose sensibili, ma che deve nella Filosofia cercare delle cose le origini a fine di conoscerne le essenze: in quella guisa appunto, che nella Geometria si cercano nel decimo libro le radici razionali, ed irrazionali a fine di conoscere l'origine della produzione delle forme composte. Ecco dunque, che la Geometria considerata in astratto, sveglia nella mente umana le idee confuse di quelle verità puramente intelligibili, le quali, com'abbiam detto nel secondo Capitolo, l'Anima umana brama di conoscere ischiarendole in se nello studio della Metafisica; onde si vede quanto sia falsa l'opinione degli Scettici, i quali considerando solamente nella Geometria le proprietà delle proporzioni, ne deducono, che la mente non abbia altro modo di ragionare, che quello delle relazioni, che sono fra le cose sensibili, quando (in vero) si vede, che la Geometria ci somministra anco il modo di formare le idee almeno confuse della sostanza infinita, e delle unità prime, e delle forme prime puramente intelligibili, le quali sono i principj primi, e le origini delle forme sensibili. Faremo vedere in altra opera, che noi, a Dio piacendo, in altro tempo daremo al pubblico, che il primo fine di Euclide non già è stato quello di disciplinare la mente nella Fisica, e nella Meccanica, ma

ch'è stato quello di disciplinarla nella Metafisica: e lo faremo chiaro riflettendo a parte a parte su dell'ordine, che ha tenuto Euclide nel disporre le proposizioni contenute ne i suoi libri. Continuiamo ora a dedurre dalle considerazioni fatte su della Geometria le proprietà della mente umana.

Quando la mente in Geometria si volge al concreto, all'ora ella ci da la misura in tutte quelle cose, che hanno per oggetto la quantità, come per esempio, la misura dello spazio, o sia della terra, ch'è l'oggetto della Geometria, la misura del suono, del moto, quella delle grandezze, quella de i moti de i corpi Celesti, e di tute le altre cose quantitative: onde poi ne nascono le Scienze Meccaniche, le quali si appellano Fisicomatematiche. Queste sono quelle Scienze, le quali poc'anzi abbiam detto di aver disprezzate Platone, perche hanno per oggetto la Meccanica, e sensibile misura: e questo suo sentimento Platone lo dichiara ancora espressamente non solo nel luogo riferito negli Epinomi, ma nel Theetheto; con tutto ciò però io reputo, che sia un gran utile alla Civile Società quello, che ci apportano le Matematiche nella Fisica, e nella Meccanica: imperciocchè l'Astronomia apprestandoci il comodo della misura de i tempi, quello dell'ingegnosissima arte della navigazione, quello della Geografia, ella apporta alla Repubblica non lieve vantaggio. L'Architettura Civile poi contribuisce non poco all'ornamento delle Città, la Militare alla difesa, ed all'espugnazione di quelle; ed alla per fine la Geometria non deve poco riputarsi utile alla Civile Società per gli vantaggi, che ci apporta alla coltura della Fisica, e delle arti Meccaniche. Ma al certo questi avantaggi non sono da porsi in paragone con quelli, che la Geometria somministra alla mente disciplinandola alla vera Logica, e nella perfetta Metafisica. E quì è da considerarsi, che anco la parte Metafisica della Geometria contribuisce

non

non poco alle specurlazioni, che la mente fa intorno alla parte pratica, e Meccanica della Geometria: ed in pruova di ciò noi veggiamo, che anco in queste scienze vi è gran differenza fra quelli Matematici, i quali intendono la parte Metafisica di Euclide, e quelli, che han solamente formato in Geometria l'abito di raziocinio senza la considerazione dell'origine, e dell'essenza del raziocinio Geometrico: perche a i primi la Geometria serve come d'istromento a cagione, che essi vedono, e conoscono l'intima natura, e l'essenza delle figure, onde poi per risolvere i Problemi, o per inventare nuove cose, sanno con sicurezza scegliere fra le proprietà particolari della Geometria, quelle, che loro bisognano per la soluzione del Problema, over per l'invenzione, che cercano: laddove i secondi vanno di quà, e di là brancolando fra le innumerabili proprietà della Geometria per ritrovare quelle, che loro abbisognano; ed egli è solamente a forza di una lunga pratica, che imparano a conoscere i luoghi proprj per la risoluzione de i Problemi.

Or quì è degno da considerarsi, che l'Algebra speciosa, la quale (come in più luoghi ho dimostrato) è stata una perniciosissima invenzione, è stata volontieri ricevuta, e seguita da i semplici Geometri di erudizione, e da que' di raziocinio pratico: imperocchè col calcolo literale e pratico si liberano dalla fatica di andar di quà, e di là brancolando per ritrovare i luoghi, che loro bisognano per la soluzione de i Problemi: in vece, che quelli, che fanno unire insieme la Metafisica, e la Geometria non solo de i calcoli dell'Algebra non si avvagliono, ma gli rifiutano a cagione, che li conoscono sterili, ed infecondi per le invenzioni alle scienze utili. Allaperfine egli è con la Metafisica, e non con i calcoli litterali, che si deve legare, e stringere la Geometria, perche queste due scienze sono a guisa di due gemelle, delle quali se una ne muore, l'altra o muore ancor essa, o vive con mo-

modo di vita imperfetta :.. Ma il Signor Locke all'incontro, il quale perche non ha inteso la grande uniformità, che vi è fra la Geometria, e la Metafisica, ed i grandi ajuti, che queste scienze l'una all'altra si apprestano, nel suo libro inalza con somme lodi i preggi dell'Algebra speciosa: ciocchè certamente non avrebbe fatto, s'egli avesse ben inteso i veri preggi della Geometria, e quelli della Metafisica. Passiamo ora a narrare le altre utili riflessioni, che apporta alla mente la Geometria meditata in astratto.

La mente umana trae ancora dallo studio della Geometria considerazioni morali, valevoli a persuaderla delle nobili proprietà dell'Anima umana, e dell'alta origine, dalla quale discende; ed eccone la pruova.

La mente umana considerando in Geometria la nobile facoltà, che Iddio le hà dato di creare nelle scienze, conosce per l'idea confusa, che ha di Dio, che questo grande attributo di creazione deve esistere realmente, ed essenzialmente in Dio, che per sua grazia lo communica alla mente umana: e nel piacere, che l'Anima sente nell' inventare nuove cose nelle Matematiche, nell'altre scienze, e nelle arti ancora, forma già in se una idea confusa della beatitudine di Dio: il quale pensando in se stesso, è di se stesso, eternamente crea, e nelle forme da lui create eternamente si specchia, e si diletta. In questa guisa dunque quando la mente umana ragionando in Geometria si astrae dalla Geometria istessa, affine di considerare quello, ch'essa fà quando in Geometria ragiona; e per dedurne poi la conoscenza della natura, e dell'essenza del suo discorso medesimo, e di se stessa, allora ella fa passaggio, senz'avvedersene da quella Geometria abituale (che abbiamo descritta nel principio di questo Capitolo) ad una Geometria Metafisica, in virtù della quale poi ella sale a contemplare entro la vera Metafisica, la vera origine, e la vera essenza di quelle cose, le quali nello studio della Geometria hanno in se svegliato prima l'am-

l'ammirazione, indi l'idee confuse, poscia la curiosità di conoscerle, ischiarendo nella Metafisica le idee confuse, che ha di quelle.

Quest'è quell' ammirazione, e quella curiosità, la quale Platone dice, che produce la scienza, e che poscia la scienza toglie l'ammirazione, e la curiosità; ma questa curiosità non si toglie già a quei pigri di mente, i quali nello stesso tempo, che bramano di parer dotti agli occhi del mondo, bramano altresì più di rimanersi nelle conoscenze sensibili, che di astrarsi da i sensi per penetrare col pensiero nelle verità astratte eterne, e puramente intelligibili. Da tutto questo, che abbiamo detto dunque si conosce, che per lo mezzo della Geometria si sveglia nell'animo il desiderio di conoscere se Dio esista: ma perche la sola considerazione delle relazioni, che sono fra le cose, e quella de i numeri razionali, o irrazionali, sono bensì sufficienti a svegliar nella mente le idee confuse delle origini, e delle essenze delle cose, ed a muover nell'animo la curiosità d'ischiarirle nella mente, ma non sono sufficienti a far conoscere alla mente le origini, e l'essenze delle cose realmente esistenti in atto nell'universo: la mente conosce, che con la sola Geometria, essa non può appagare il desiderio, che ha di conoscere le vere origini, e le vere essenze delle cose realmente esistenti in atto; quindi la mente vede esser a lei necessario di astrarsi tutta in se medesima per separarsi col pensiero dalle cose, che sono fuor di lei, acciò possa conoscere le origini, e l'essenze delle cose puramente intelligibili; quindi essa conosce altresì, che non può conoscere le origini, e l'essenze delle cose puramente intelligibili, se prima non esamina l'origine, e l'essenza di se medesima; indi conosce di non poter conoscere l'essenza di se medesima, se prima non conosce se esista se stessa, ed in conseguenza di ciò si sveglia nella mente il desio di conoscerè prima se esista essa stessa, e poscia di conoscere se esista Dio. Allaperfine per lo mezzo della

Geo-

Geometria con astratta riflessione considerata si sveglia-no nell'Anima gli appetiti di conoscere l'intima origine, e l'essenza della Geometria, e poscia nella Metafisica si adempisce la cognizione dell'origine, e dell'essenza della Geometria: ed in conseguenza di ciò l'Anima perviene alla cognizione dell'esistenza di se stessa, poscia a quella della sua origne, ch'è Dio, indi a quella della sua essenza, ed a quella dell'origine, e dell'essenza della quantità; e ciò, perche ella conosce come da Dio dipenda la creazione dell'Anima, e quella della materia. Daremo ora nella seguente similitudine una imagine del modo come la mente umana dalle meditazioni, che fa su della Geometria, sale alle speculazioni delle verità Metafisiche.

La Geometria è a guisa di una scala, su della quale l'Anima sale all'immenso edificio della Metafisica: ma nel mentre che sale, ella considera solamente ad uno ad uno gli scalini, per gli quali sale; ma poscia vedendo, che nel salire ella si è alzata sempre dalla terra, e ch'è salita per numero innumerabile di scalini, conosce ch'ella deve entrare nel grande edificio della Metafisica se vuol vedere le vere origini, e l'essenze delle forme realmente esistenti in atto; entrata ch'è poi dentro in quell'immenso edificio, essa vede l'origine, e l'essenza di se stessa, perche vede in Dio quello, ch'essa ha fatto con i suoi pensieri, quando è salita per l'alta, ed ordinata scala della Geometria; così dunque la Geometria considerata in astratto, e con buon ordine di Logica è la vera scala, per la quale la mente ascende al tempio della Metafisica, cioè a dire della sapienza.

Oltre a ciò la Geometria ci dà una pruova morale della Divinità, e dell'immortalita dell'Anima, perche considerandosi il piacere, che l'Anima sente quando conosce quelle nude verità in tutto lontane dal piacere, che apprestano i sensi, essa conosce, che l'Anima appetisce il vero, e si nutrisce del vero, in quella guisa ap-

pun-

punto, che 'l corpo si nutrisce della materia: ma questo nutrimento, ch'è simile a quello de i Beati, è altresì quello, che pochi intendono, e pochi gustano; or quì a similitudine di Platone, il quale nelle materie Metafisiche riferisce i versi di Euripide, riferirò ancor io versi del nostro Poeta Dante, e quelli di Torquato Tasso a fine di far intendere il piacere, che l'Anima sente nelle conoscenze delle verità astratte, e nella creazione delle cose. Dice Dante Alighieri nel *Cant.* 3. del *Paradiso*:

*O ben creato spirito, che a rai*
*Di Vita eterna la dolcezza senti,*
*Che non gustata non s'intende mai.*

E Torquato Tasso rappresentando Didone, che parla a Goffredo ci spiega quanto sia gran privilegio dell'Anima umana quello di poter vedere anco col corpo avvinte le forme incorporee, ove dice:

*E in uman velo rimirare i rai*
*Delle Angeliche forme anco potrai*

Animata dunque la mente, o sia l'Anima umana da questi nobili, e belli desj di conoscenze, ella va rintracciando i modi di ritrovare una Logica, con la quale essa possa ottener di conoscere nello studio della Metafisica quelle verità eterne, e puramente intelligibili, ch'essa brama di conoscere; ma come essa giunga a conseguire questo suo utilissimo fine lo mostraremo nel seguente Capitolo.



# CAPITOLO IV.

*Nel quale si dimostra, come da Euclide si possa dedurre una vera Logica, la quale conduca nella Metafisica alla conoscenza del Vero, giusto come Euclide conduce alla conoscenza del Vero nella Geometria; e si determinano gli Assiomi da seguirsi nelle dimostrazioni delle proposizioni riguardanti la Metafisica.*

SIccome la Mente umana riflettendo in astratto su del modo, com'ella ragiona in Geometria, ha dedotto da quelle astratte riflessioni le proprietà, le quali a lei sembra già, che siano i principj, e le origini del suo raziocinio, e delle cose sensibili: si sveglia ancora in lei il desio di ritrovare una Logica valevole a farle conoscere con sicurezza l'esistenza, over l'inesistenza di quei principj Metafisici, de i quali ha concepito in se le idee confuse su delle proprietà della Geometria meditando in astratto; quindi ella và ordinatamente rammentandosi delle proprietà, che dell'essenza del raziocinio astratto della Metafisica ella ha dedotto dalle riflessioni, che ha fatto su della Geometria affine di poter poi determinare quegl'Assiomi, e quelle regole di metodo, con le quali ella deve nello studio della Metafisica ragionare. Andiamo ora dunque rammentandoci quale sia in generale l'essenza della dimostrazione Geometrica per conseguenza di quelle riflessioni astratte, che nell'antecedente Capitolo abbiamo fatto intorno al raziocinio Geometrico.

Se si considera in astratto l'essenza della dimostrazione Geometrica in quella guisa, che l'abbiamo consi-

dera-

derata nell'antecedente Capitolo, e' sembra a prima veduta, che la dimostrazione generale Geometrica sia applicabile alla dimostrazione Metafisica: in guisa tale, che la Mente umana possa vedere nella Metafisica le Verità astratte, e puramente intelligibili con quella medesima certezza di dimostrazione, con la quale vede le proprietà di Euclide. Rammentiamoci ora dunque quale sia in se l'essenza della dimostrazione generale, cioè a dire, quale sia in genere il vero carattere della Verità, per vedere se quella si possa, o nò ritrovare ugualmente negli oggetti della Metafisica, che in quelli della Geometria.

Quando io considero l'essenza della dimostrazione Geometrica mi rammento di aver veduto nell'antecedente Capitolo, che le linee, le quali ne i postulati Euclide permette di tirare, non formano l'essenza della dimostrazione, ma che servono solamente in ajuto all' imaginazione: e che intanto Euclide le concede, in quanto, che trattandosi nella Geometria di un oggetto, che riguarda le quantità, necessaria cosa è apprestare all'imaginazione l'ajuto di quei segni, i quali additano le figure della quantità; nel rimanente poi se fosse possibile alla Mente umana imaginar le proprietà della quantità senza l'ajuto de i segni, Euclide nemmeno permetterebbe le costruzioni; ed a cagion di esempio: se fusse alla Mente umana possibile vedere tutte le illazioni, delle quali si compone una lunga, ed involta dimostrazione: e vederla in modo, che nella Conclusione la Mente potesse imaginare senza bisogno di segni sensibili tutte le illazioni della dimostrazione, Euclide non permetterebbe la costruzione, che permette ne i postulati. Ora da questa proprietà della dimostrazione Geometrica si deduce, che 'l primo fine, che si prefigge Euclide negli Elementi è quello di disciplinare la Mente nella Metafisica, facendo nell'oggetto della quantità una Scienza Metafisica, su della quale la Men-

te possa accostumarsi a ragionare dirittamente, e con buona Logica in astratto, e tutt'ad un tempo in concreto allorchè le proprietà, ch'Euclide insegna, si applicano a i Problemi, ed alle cose materiali, ed alle arti; così dunque l'oggetto primo della Geometria è la pura dimostrazione Metafisica.

E che ciò sia vero: perche Euclide non vuole, che la costruzione possa guastare la purità della dimostrazione Metafisica, non permette, che la Meccanica misura possa mai servire di pruova delle sue proposizioni; così dunque se si considera astrattamente dalle linee l'essenza della dimostrazione, si vede, che la certezza della dimostrazione non dipende dalle linee, ma dipende da i Silogismi astratti, i quali l'un dall'altro deducendosi fanno sì, che quello, che si conclude nella dimostrazione non possa essere in altro modo, che in quello, che si è asserito nelle proposizioni, cioè a dire, che non possa essere in altro modo, che in Uno; adunque il Carattere della Verità in genere, è quando la Mente conosce, che una cosa non può essere altro, che una; ed a riguardo de i particolari il Carattere della Verità è quando conosce, che quel tale particolare non può essere in altro modo, che in Uno; e questa Verità si deduce dall'idea astratta del vero, che su del raziocinio Geometrico nostra mente ha formato nell'antecedente Capitolo. Ora se la Mente umana trae dalla Geometria l'idea generale, ed astratta di una dimostrazione, la quale in virtù del suo metodo, e nella sua essenza sia puramente Metafisica: certamente la dimostrazione Metafisica sarà una dimostrazione certa, ed indubitata, qualora noi avremo determinato il modo, col quale il raziocinio generale Geometrico si possa usare nella Metafisica. Rimane dunque da esaminarsi se la Mente usando del metodo di Logica astratta, che usa Euclide negli Elementi in quelli oggetti puramente intelligibili, delli quali egli ha

idea,

idea, cioè negli oggetti Metafisici, possa conoscere l'esistenza, l'origine, l'essenza, e le proprietà delle cose intelligibili con quella istessa certezza, con la quale ella scuopre nella Geometria le proprietà attinenti alla quantità. Esaminiamo dunque questo importante Problema.

E certissima cosa, che se la mente umana può negli oggetti puramente intelligibili dimostrare, che quelli devono essere realmente esistenti, e che non possono avere altra origine, ed altra essenza, che quella, la quale la mente intende per dimostrazione, che debbano avere: in questo caso averemo nella dimostrazione Metafisica la perfezione dell'*Uno*, perche conosceremo, che quell'oggetto puramente intelligibile non può esser altro che *Uno*, nè in altro modo, che in quello, col quale la mente lo intende per dimostrazione, cioè nel modo, col quale per dimostrazione si appresenta nell'idea; ed a cagion di esempio: sè la mente intende per dimostrazione, ch'esiste una essenza incorporea puramente intelligibile, quell'essenza sarà realmente esistente, e niente importarà, che la mente non possa formare alcuna imagine di quell'oggetto puramente intelligibile: perche intanto di quello non può formare imagine, inquanto che quello, come puramente intelligibile non solo non può dare di se alcuna imagine, ma non sarebbe puramente intelligibile, se di quello la mente potesse formare imagine. In questa guisa dunque la dimostrazione Metafisica sarebbe l'istessa cosa, che una dimostrazione Geometrica fatta senza costruzione, poichè nella conclusione della dimostrazione Metafisica vi sarebbe quella stessa perfezione dell'Uno, la quale è nella conclusione della dimostrazione Geometrica; da questa estratta riflessione dunque, che noi abbiamo fatto intorno al raziocinio Geometrico considerato in astratto se ne deduce il seguente assioma, cioè:

Vero è solamente quello, ch'è *Uno*; ed inquanto a i particolari, vero è solamente quello, che non può

esser

esser in altro modo, che in *Uno*. Esaminiamo ora, se la mente umana possa formare a se una Logica Geometrica, in virtù della quale ella possa fare le dimostrazioni uguali alle Geometriche negli oggetti puramente intelligibili della Metafisica.

E' certissima cosa, che le proprietà de i Silogismi sono proprietà generali, e perciò sono applicabili a tutti gli oggetti particolari; dunque se avviene, che la mente abbia negli oggetti puramente intelligibili una proprietà certa, ed indubitata, la quale ella possa porla per base, o sia per maggiore di un Silogismo: ella potrà negli oggetti puramente intelligibili tessere un infinita catena d'illazioni, l'una dall'altra dipendenti, e formare negli oggetti puramente intelligibili quelle stesse dimostrazioni, ch' Euclide forma negli oggetti della quantità; perchè se abbiamo provato, che l'essenza della dimostrazione Geometrica non consiste nella costruzione, ma che consiste solamente nella catena de i Silogismi l'uno dall'altro dedotti: qualora nella dimostrazione Metafisica si potranno avere Silogismi l'un dall'altro dedotti, ed in modo, che le maggiori di quelli siano certe, ed indubitate, la dimostrazione Metafisica sarà negli oggetti puramente intelligibili ugualmente certa, che la Geometria negli oggetti della quantità. Esaminiamo dunque se questi Silogismi ci possano per lo scoprimento del vero servire sì nella Metafisica, che nella Geometria.

Quando io mi rammento l'essenza del raziocinio generale Geometrico da me considerato nell'antecedente Capitolo, vedo che io ho conosciuto, che le dimostrazioni Geometriche sono vere in conseguenza dell' ipotesi, ch'Euclide pone, cioè, ch'esista la quantità, ma che se la quantità non esistesse, le proprietà Geometriche sarebbero vere solamente in nostra mente, ma non sarebbe vero, ed esistente l'oggetto nell'idea rappresentato, avvegnachè non sarebbe realmente esistente la quantità;

tità; ora da questo io ne deduco, che io non posso in Metafisica porre gli assiomi, perche ricercando in Metafisica la mente di conoscere il vero in essenza, cioè di conoscere la vera esistenza, la vera origine, e la vera essenza delle cose: da ciò ne avviene, che qualunque cosa, che io ponga per ipotesi, come esistente, senza dimostrare, che realmente esista, la mia mente non può più conoscere in Metafisica la vera esistenza, la vera origine, e la vera esistenza di quelle cose, che cerca conoscere.

Mi rammento altresì, che quando nell'antecedente Capitolo io ho meditato in astratto intorno all'essenza del raziocinio Geometrico, io ho supposto realmente esistente la mia mente, la quale meditava in astratto intorno al raziocinio Geometrico, ciochè per lo rigore della meditazione Metafisica non si può fare: adunque necessaria cosa è, o ritrovare una Logica, in virtù della quale possiamo (senza supporre alcuna ipotesi non dimostrata) conoscere le verità Metafisiche nella loro origine, e nella loro essenza: overo dichiarare chimerica, ed insussistente la supposta scienza Metafisica.

Ma l'una, e l'altra di queste due cose è necessario, che si dimostrino, cioè, è necessario, o che si dimostri, che la scienza della Metafisica è una scienza, nella quale vi è tutta la verità come in Geometria, over che si dimostri essere quella una scienza chimerica nell'oggetto, nella quale non vi si contiene alcuna verità: perche se ciò noi non facciamo, inciamparemo in quelle infinite perniciose, e ridicole dispute, nelle quali inciamparono le sette de i Reali, e de i Nominali: i primi de i quali assentavano, che gli universali realmente esistano, ed i secondi dicevano, che consistevano ne i puri nomi, senza che esistessero i soggetti di quelli: e tutti senza alcuna dimostrazione ragionavano. Bisogna dunque ritrovare una Logica, in virtù della quale senza l'uso di po-

stola-

ftolati, e fenza l'ufo di affiomi ipotetici, la mente poffa ufare nella Metafifica quell'ifteffo raziocinio generale, ch'Euclide ufa nella Geometria: perche fe quefta sì fatta Logica noi ritrovaremo, potremo certamente conofcere in Metafifica le verità aftratte, e puramente intelligibili, con quell'ifteffa dimoftrazione, che fi conofcono in Euclide le verità attinenti alla quantità.

Ma vedo poi, che io non poffo principiare i miei difcorfi da altro, che dall'ipotefi, perche fempre che io comincio un difcorfo, vopo è, ch'io fupponga efiftente la cofa, che cerco di conofcere, o almeno almeno, che io fupponga efiftente la mia mente, e me fteffo, il quale ragiono; adunque da quefta meditazione fatta su del raziocinio aftratto, che ufa Euclide negli Elementi io ne deduco i due feguenti affiomi, cioè:

Che la mia mente è coftretta a principiare i fuoi difcorfi dall'ipotefi.

Pofcia avendo io confiderato nell'antecedente capitolo, ch'Euclide fempre dimoftra, poiche fe una cofa fi può fare, dimoftra, che fi può fare, e fe non fi può fare, dimoftra, che non fi può fare: e fe non fa fe fi poffa fare, o non fi poffa fare, lo lafcia in dubio; da quefto ne deduco il feguente affioma, cioè:

Che anco in Metafifica bifogna o dimoftrare, che noi poffiamo con dimoftrazione conofcere l'efiftenza dell'effenze puramente intelligibili, o dimoftrare, che quelle non efiftono: over dimoftrare, che non fappiamo fe efiftano, o non efiftano.

Pofcia quefte proprietà del raziocinio confiderando, vedo, che io non ho altro, che un modo, col quale poffa il mio fine confeguire, cioè di poter vedere nella Metafifica le verità aftratte, e puramente intelligibili con quell'ifteffa dimoftrazione, che le vedo in Euclide; quale farà dunque quefto modo? quefto farà quello di emendare l'ipotefi, che neceffariamente io devo porre ne i principj de i miei difcorfi, cioè nella maggiore di

ogni

ogni filogifmo, che io pongo per principio de i miei difcorfi, e da quefto ne deduco il feguente affioma, cioè:

Che in Metafifica io poffo conofcere con dimoftrazione le verità aftratte, e Metafifiche, purche io poffa emendare l'ipotefi, che io pongo per principio de i miei difcorfi, o fia nelle maggiori de i filogifmi: ed emendarla in modo, che quello, ch'io pongo per ipotefi io conofca, che non poffa effer in altro modo, che in *Uno*, cioè in quello, che l'ho pofto per ipotefi.

In quefta guifa fe noi ritrovaremo un metodo, col quale poffiamo ficuramente emendare l'ipotefi, potremo in Geometria avvalerci de i filogifmi in quella guifa, ch'Euclide fe ne avvale nelle propofizioni: ed avremo in Metafifica le dimoftrazioni tanto certe, ed indubitate, come fono quelle, ch'Euclide ci da nelle fue propofizioni.

Ora quefto metodo di ritrovare in Metafifica la dimoftrazione con uguale certezza, con la quale fi ritrova in Euclide, è quello che io penfo di aver infegnato nelle mie nozioni di Logica, le quali fi leggono avanti la mia Filofofia: conciofiecofachè quelle formano una Logica dedotta dal raziocinio geometrico confiderato in aftratto, ed in quelle nozioni vi fono i modi di emendare le ipotefi, ciò che rende la dimoftrazione Metafifica certa, ed indubitata. Narraremo ora in breve quello, che nella noftra Logica noi facciamo.

Nella prima noftra nozione di Logica avendo noi confiderato in aftratto la natura, e l'effenza della dimoftrazione Geometrica, abbiamo determinato qual fia l'effenza in genere del vero: ed in confeguenza di ciò abbiamo determinato per affioma, che vero in genere è folamente quello, ch'è *Uno*; e per dar l'idea del modo, col quale il vero in genere è applicabbile dalla mente a i particolari, abbiamo detto per affioma, che in quanto a i particolari vero è folamente quello, che non può effere in altro modo, che in *Uno*; pofcia confiderando

noi quella differenza, che vi è fra l'oggetto della Geometria da noi narrata negli antecedenti capitoli, cioè, che l'oggetto della Geometria è la quantità, nella quale i Geometri ragionano in conseguenza dell'ipotesi della quantità supposta esistente, e che all'incontro gli oggetti della Metafisica sono l'essenze puramente intelligibili, delle quali cercando la mente di conoscere le vere origini, e le vere essenze, non si può ragionare per conseguenza di alcuna ipotesi; e considerando altresì, che la mente umana è costretta a cominciare i suoi discorsi dall'ipotesi, abbiamo posto le due seguenti nozioni di Logica a fine di fare, che la mente possa adoperare il raziocinio astratto Geometrico nella Metafisica con egual frutto di certezza, con la quale lo adopera nella Geometria; Li Assiomi sono i seguenti: *La mente umana non può principiare i suoi discorsi da altro, che dall' Ipotesi*; E l'altro: *Anco principiandosi il discorso dall' ipotesi, la mente può trovare verità purchè dirittamente ragioni.*

Questo modo dunque di ritrovare la verità in Metafisica è quello di emendare l'ipotesi, che necessariamente si pone nel principio de i discorsi. Rimaneva dunque ad esaminarsi s'era possibile alla mente umana di ritrovar questo modo di emendar l'ipotesi, acciò la mente possa conoscere nelle cose quell'*Uno*, nel quale solo abbiamo detto, che la mente umana può conoscere la verità.

Abbiamo considerato la natura del silogismo, ed abbiamo conosciuto, che quello è bensì l'unico metodo, col quale la mente deve ragionare per conoscere la verità, perche nel silogismo vi si contiene l'unità del discorso; ma abbiamo altresì conosciuto, che potendosi porre nella maggiore del silogismo qualunque ipotesi si vuole, si può ancora da i silogismi trarre così le false, come le vere conseguenze, ciò che appresta a i Sofisti le armi per confondere il falso col vero; in con-

ſeguenza dunque di tutte queſte rifleſſioni aſtratte da noi fatte intorno all'eſſenza del raziocinio aſtratto, che la mente uſa in Geometria, abbiamo conoſciuto eſſer neceſſario di determinare alcuni metodi di ragionare, i quali appreſtando alla mente il modo di emendare l'ipoteſi prima negli univerſali, e poi ne i particolari; le facciano altresì conoſcere il vero, ch'è *Uno*.

A tal fine noi abbiamo nella 5. e nella 6. Nozione di Logica ſpiegata la natura, e l'eſſenza de i Silogiſmi ſemplici, e compoſti, e delle idee ſemplici, e compleſſe, che da i Silogiſmi ſi deducono: nella 7. nozione poi abbiamo ragionato dell'errore, e del modo di emendarlo; e perche il modo di emendarlo era ſolamente quello di emendare l'ipoteſi, che ſi pone alla maggiore de i Silogiſmi, abbiamo nell' 8. nozione determinati i varj modi di ragionare *Valevoli a far iſcoprire la Verità*, *e queſti ſono il Sintetico*, *l' Analitico*, *e 'l metodo di eſcluſione*, *e Limiti*: Metodi, in virtù de i quali emendandoſi le ipoteſi conducono la Mente alla conoſcenza dell'*Uno*; Nella 9. nozione poi abbiamo preſcritto il metodo di conoſcere il più probabile in quelle coſe, ove la Mente conoſce con dimoſtrazione di non poter conoſcere il vero ch'è *Uno*.

Parmi al certo, che queſta noſtra ſia quella vera Logica, nella quale vi ſi contiene l'idea dell' aſtratta dimoſtrazione Geometrica, in virtù della quale poi la Mente umana può vedere in Metafiſica con ſicura dimoſtrazione le origini, e le nature dell'eſſenze puramente intelligibili: onde poi la Mente poſſa su della Metafiſica formare una Geometria di propoſizioni Metafiſiche egualmente certe, che le propoſizioni di Euclide nell'oggetto della quantità, in quella guiſa appunto, che noi abbiamo fatto nella noſtra Filoſofia; ed a cagion di eſempio,

Se in Metafiſica la mente umana ritrova una Verità puramente intelligibile, come appunto è quella

dell'esistenza del suo pensiero, e di se stessa, all'ora si può porre per assioma questa verità conosciuta non per ipotesi, ma per interna, e sicura dimostrazione; e dopò di ciò ella può dimostrare per lo metodo Sintetico, over per l'Analitico le altre verità puramente intelligibili con quella stessa certezza di verità, con la quale Euclide dimostra appunto come abbiam fatto noi nella nostra Filosofia.

Ma se per avventura altri dicesse, che la dimostrazione dell'esistenza del proprio pensiero, cioè quella della mente, e di noi stessi, non sia dimostrazione a cagione, che noi la deduciamo solamente dall' interna esperienza, che abbiamo di pensare: risponderei, che sono sempre buoni, e legitimi quei mezzi, che si usano nelle dimostrazioni, purchè in virtù di quelli si giunga a conoscere, che una tal cosa non può esser' altro, che *Una*, over che non può essere in altro modo, che in *Uno*; ora mentre per lo mezzo dell'interna esperienza, che la mente fa del suo pensiero si giunge a concludere, che la mente non può esser altro, che una cosa, che pensa, e che non può esser in altro modo, che esistente, la dimostrazione dell' esistenza del pensiero, e della mente, è dimostrazione eguale alle Geometriche: e non solo eguale alle Geomettiche, ma è delle Geometriche più certa, ed indubitata in quanto all'oggetto della cosa dimostrata: imperocchè le Geometriche sono fondate sopra gli Assiomi ipotetici, i quali si possono da altri niegare, niegandosi l'esistenza della quantità, e l'esistenza della mente; dalla qual cosa ne avverrebbe (come abbiam già detto) che la quantità la quale è l' oggetto rappresentato, nell' idea non esistesse: in vece che questo Assioma Metafisico dell' esistenza del pensiero, e della mente, non si può da altri niegare, mentre si è dimostrato, che la mente non può esser'altro, che una cosa, che pensa, e che realmente esiste.

Ma potrebbe avvenire, che tal'uno dicesse, che nella

nella dimostrazione dell'esistenza del pensiero si suppone prima per ipotesi il pensiero esistente, e poi si pruova, che non può non esistere, e che da ciò pensasse di dedurne, che nella dimostrazione dell'esistenza del pensiero si procedesse con metodo d'ipotesi senza dimostrar vera l'ipotesi; da questo argomento dunque potrebbe avvenire, che tal'uno della Logica non bene inteso, dicesse, che la dimostrazione dell'esistenza del pensiero, e di quella della mente non è dimostrazione uguale alle dimostrazioni Geometriche. Ma all'obiezione di questi tali risponderei, che li prego di vedere le mie nozioni di Logica alla mia Filosofia, perche in quelle alla nozione ottava ho dimostrato (com' ho detto poc' anzi) che vi sono tre metodi di ragionare, i quali sono tutti ugualmente dimostrativi: e ciò a cagione, che noi abbiamo dimostrato, che ogni uno di quelli si regge sopra perfetti Silogismi, ed in ogn' un di quelli si conclude la cosa non poter essere in altro modo, che in *Uno*; Questi sono il primo il Sintetico, il secondo l'Analitico, ed il terzo quello dell'esclusione, e limiti; ora se essi esaminaranno gli accennati metodi, vedranno, che la dimostrazione dell'esistenza del pensiero, e della mente è fondata su'l metodo Analitico, ed anco su quello dell' esclusione, e limiti, ed eccone la pruova.

In quella dimostrazione da me fatta nella settima proposizione della prima parte, prima io suppongo per ipotesi il pensiero esistente, cioè la mente pensante, ed ecco che suppongo, come gli Analitici, la cosa già fatta: poi la suppongo a fine di vedere se potesse avvenire, che non fosse nè pensante, nè esistente, e trovo, che non può esser altro, che pensante, e che esistente: Ecco il metodo Analitico; Vi è ancora nella nostra dimostrazione il metodo d'esclusione, e limiti, perche il pensiero non può esser' altro, ch'esistente, o inesistente; io n'escludo con buoni Silogismi l'inesistenza, dunque la mente, ed il pensiero rimane necessariamente esisten-

ſtente. Biſogna dunque, che quelli i quali vogliono impugnare la dimoſtrazione dell'eſiſtenza del penſiero, e della mente, dimoſtrano falſi i due metodi, cioè l'Analitico, e quello d'eſcluſione, e limiti, over che confeſſino, che la dimoſtrazione del penſiero, e della mente è ugualmente certa, ed indubitata, che le dimoſtrazioni di Euclide.

Biſogna altresì, che i Senſiſti confeſſino, che la dimoſtrazione dell'eſiſtenza del penſiero, e della mente è neceſſario, che ſi faccia in Metafiſica: imperciocchè o eſſi hanno da dimoſtrare, che in Metafiſica ſi può in buona Logica porre per principio de i diſcorſi le ipoteſi non dimoſtrate, over hanno da confeſſare, che la dimoſtrazione nell'eſiſtenza del penſiero, e della mente è neceſſario, che ſi faccia in Metafiſica.

Ma dirò di più, perche dirò, che non ſolo queſta dimoſtrazione è neceſſaria in Metafiſica, perch' eſſa è il primo Aſſioma dimoſtrato, su del quale ſi fabrica tutta la gran mole della Metafiſica; ma dirò, ch'ella è la prima idea puramente intelligibile, la quale la mente diſcopre penſando in se ſteſſa, e di se ſteſſa: avvegnacchè l'idea del penſiero non è idea materiale, e ſenſibile, mentre il penſiero non è coſa materiale, e ſenſibile. Dirò altresì, che queſta idea, che ha la mente del ſuo penſiero, e di se ſteſſa è il primo atto, nel quale ella dimoſtra la ſimilitudine, che l'Anima ha con Dio: imperciocchè ſicome Iddio penſando in se ſteſſo, e di se ſteſſo, conoſce se ſteſſo: dell'iſteſſo modo l'Anima rientrando in se ſteſſa per penſare al ſuo penſiero, ed a se ſteſſa, conoſce la reale eſiſtenza di se ſteſſa; ed invero noi abbiamo già dimoſtrato alla prima parte di queſto Libro *pag.* 93. che la mente umana ſempre penſa così quando veglia come quando dorme, dalla qual coſa ſe ne deduce, che queſta idea, che ha l'Anima umana del ſuo pēſiero, e di se ſteſſa è una idea innata all'Anima, la quale è la prima idea, che per lo mezzo del raziocinio

aſtrat-

astratto da i sensi l'Anima ischiarisce in se stessa. Narraremo ora alcuni Assiomi di Logica, e di Metafisica dedotti dagli nostri antecedenti Capitoli, affinchè ci servano di norma, e di regola per le dimostrazioni Metafisiche, che avremo da fare nel seguente Capitolo, e per la Critica da farsi agli Autori in Filosofia.

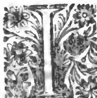


# ASSIOMI DI LOGICA, E DI METAFISICA,

Che si deducono da i nostri antecedenti Capitoli.



## *ASSIOMA I.*



IN Metafisica la mente umana cerca di conoscere il vero nella sua vera natura, e nella sua vera essenza; come a cagion di esempio: cerca di conoscere qual sia la vera essenza di se stessa, cioè dell'Anima, quale quella de' corpi a lei esteriori, e di tutte le cose nell'Universo contenute; cerca di conoscere l'esistenza di Dio, i suoi attributi di perfezione, imperocchè dall'esistenza, dall'essenza, e dagli attributi di Dio dipende l'esistenza, e l'essenza dell'Anima, l'esistenza, e l'essenza de i corpi, e di tutte le cose nell'Universo comprese. Questo l'abbiamo dimostrato nel Capitolo secondo, ove abbiamo ragionato degli appetiti di conoscenze, che ha l'Anima umana.

*AS-*

## ASSIOMA II.

DAll'istesso secondo Capitolo si deduce, che la mente umana ha in se le idee almeno confuse di tutte le cose, delle quali ella cerca di conoscere l'origine, l'essenza, e gli attributi; e ciò perche non potrebbe desiderare di conoscerle, se non avesse di quelle le idee almeno confuse; per esempio: ella ha in se l'idea confusa di se stessa, quella de' corpi a lei esteriori, ed ha in se l'idea confusa di Dio mentre cerca di conoscere di tutte queste cose l'origine, e l'essenza.

Rimane poi a vedersi, se tutte queste idee, che ha in se l'Anima siano formate da i sensi nell'Anima, che da Aristotile, e da altri, si suppone essere senza idee innate, e a guisa di tavola rasa: over se siano state impresse nell'Anima da Dio prima che quella sia andata ad informare il corpo; questo si esaminarà nel seguente Capitolo.

## ASSIOMA III.

LA mente umana ha in se l'idea del *Vero*, ch'è *Uno*.

Questo l'abbiamo dimostrato nell'antecedente Capitolo, perche abbiamo detto, che in tanto la mente ricorre alla conoscenza del probabile, ed alla distinzione del più probabile dal meno probabile, in quanto che desidera diconoscere il vero, ed in quanto che almeno confusamente ha in se l'idea del *Vero*, ch'è *Uno*.



# *ASSIOMA IV.*

IN Metafisica la mente umana desidera (come abbiam detto nel secondo Capitolo) di conoscere l'origine, e l'essenza di se medesima, e di tutte le cose nell'Universo comprese: ma perche l'origine delle cose non può esser altro, che *Uno*, e l'essenza di quelle non può esser altro, che *Una*, la mente non può conoscere la vera origine, e la vera essenza di se stessa, e delle altre cose nell'Universo comprese, se non conosce con sicura dimostrazione prima il *Vero*, ch'è *Uno* in se stesso: e se non conosce ne i particolari il *Vero*, ch'è *Uno* in quanto al modo dell'essere, cioè a dire, se non conosce, che l'origine, e l'essenza di se stessa, o di altra cosa non possa esser in altro modo, che in *Uno*. Questo lo abbiamo dimostrato nel secondo Capitolo, perche in quello abbiamo detto, che la causa di ogni effetto non potendo esser altra, che una, da ciò avviene, che se non si conosce l'origine unica, e prima di una cosa; non si può conoscere la vera, ed unica causa dell'essenza di quella; e per esempio se si cerca qual sia la vera natura, e l'essenza dell'Anima, quella non si può conoscere se non si conosce la sua vera, ed unica origine; se si cerca la natura, e l'essenza dell' intendimento umano, quella non si può conoscere, se non si conosce l'origine, e l'essenza dell'Anima umana, perche essendo l'intendimento attributo dell'Anima, non si può sapere quali siano le proprietà dell'intendimento umano, se non si sà qual sia l'origine, e l'essenza dell'Anima, la quale si suppone, che abbia l'attributo d'intendere, e non si può sapere quali siano le cagioni delle sue qualità, e de i suoi accidenti; se non s'intende la sua origine, la sua essenza, ed i suoi attributi: al certo bisogna, che quei Filosofi Sensisti, i quali vogliono distruggere la scienza della Metafisica, o dimostrino, che una cosa può avere intrinsecamente

più

più di una origine, e più di una essenza; over che confessino, che per intender l'origine, e l'essenza delle cose è necessario, che la mente intenda quell'origine, e quell'essenza delle cose, la quale non può esser altro, che *Una*, se poi i Sensisti dicessero, che nostra mente vede, che una cosa può dipendere da diverse origini; rispondo, che intanto alla mente sembra di vedere, che una cosa possa dipendere da diverse origini, inquanto che non conosce l'unica, e sola origine, dalla quale necessariamente dipende.

## *ASSIOMA V.*

**DAll' antecedente Assioma si deduce, che in Metafisica i particolari dipendono dagli Universali, perche in quella guisa, che in Geometria i particolari non possono ripugnare agli Universali, nè gli Universali a i particolari, in Metafisica ancora i particolari non possono ripugnare a i particolari, ne i particolari agli Universali.**

## CONSIDERAZIONE.

SE taluno dicesse, come dicevano i Nominali contro i Reali, cioè, che gli Universali non esistono; si risponde, che si dimostra, che gli Universali esistono realmente: ciocchè noi faremo vedere nel seguente Capitolo; e per secondo si risponde, che se non esistessero gli Universali, nemmeno si potrebbe sapere se esistono i particolari; ciocchè noi pure farem chiaro nel seguente Capitolo, dimostrando, che se non si suppongono esistenti gli Universali, i particolari sono necessariamente principj ipotetici. Tutti i cinque antecedenti Assiomi dipendono dall'esperienza interiore, ed

astratta, che l'Anima ha de i suoi pensieri, e de i suoi appetiti di conoscenze: supponendosi però per ipotesi, ch'esista realmente il pensiero, e la mente che pensa; i seguenti Assiomi poi appartengono alla Logica, con la quale necessariamente si deve ragionare in Metafisica.

## *ASSIOMA VI.*

IN Metafisica non si può ammettere per principio de i discorsi alcuna cosa posta per ipotesi, senza che sia prima dimostrato, che quella realmente esiste, e ch'è nella sua essenza nel modo, che si è posta per ipotesi: conciosiecosachè se in Metafisica si ammettessero le ipotesi non dimostrate, le cose sarebbero vere in conseguenza di quella ipotesi, ma non sarebbero vere nella loro origine, e nella loro essenza in quella guisa, che la mente umana cerca di ritrovarle vere in Metafisica. Questa verità l'abbiamo dimostrata nel Capitolo terzo, ove abbiamo fatto vedere la differenza, che vi è fra il discorso Geometrico, nel quale si ammette per ipotesi esistente la quantità, e'l discorso Metafisico, nel quale non si ammette alcuna ipotesi, a cagione che in Metafisica si cercano le vere origini, e le vere essenze delle cose.

## *ASSIOMA VII.*

IN Metafisica bisogna emendare l'ipotesi, la quale (come abbiam detto nella nostra Logica) necessariamente si deve porre per principio de i nostri discorsi: e bisogna emendarla a fine di dimostrare, che la cosa non può essere in altro modo, che in quello, che si è posto per ipotesi.

AS-

## ASSIOMA VIII.

IN Metafisica è necessario prima dubitare dell'esistenza di tutte le cose a fine di poter conoscere il vero.

Questo è certissimo, perchè avendo noi detto, che nostra mente comincia necessariamente i suoi discorsi dall'ipotesi, da ciò ne avviene, che se la mente non dubita dell'ipotesi, che pone per principj de i suoi discorsi, essa riceverà come vere le false ipotesi, ed in conseguenza di ciò riceverà per vere quelle idee, ch'essa forma delle cose, che riceve per lo mezzo del senso, e dell'opinione, o del falso raziocinio, il quale produce l'opinione.

## ASSIOMA IX.

IN Metafisica non si possono sempre trovare le origini, e l'essenze delle proprietà de i particolari; ed allora bisogna ricorrere al probabile. Questo l'abbiamo dimostrato nella nostra Logica parte I. Nozione IX.

## ASSIOMA X.

IN Metafisica bisogna, come in Geometria, sempre dimostrare in modo, che nella Conclusione si conosca, che la cosa non può esser altro, che *Una*, overo in altro modo, che in *Uno*: cioè a dire, bisogna dimostrare, che una tal cosa è come si propone nella proposizione, o che non può essere come da altri si propone, e con ciò dimostrare, che una tal cosa non si può intendere: e lasciare in dubbio quello, che non si sa se si possa intendere, o non si possa intendere, appunto come nel Capitolo terzo abbiamo detto, che fa Euclide.

AS-

## ASSIOMA XI.

IN Metafisica quando non si può intendere il *Vero*, ch'è *Uno*, bisogna (come abbiam detto nell'Assioma IX.) ricorrere alla ricerca del probabile, e distinguere il più probabile dal meno probabile; ma bisogna altresì sapersi, che non si può distinguere il più probabile dal meno probabile, se la mente non ha in se l'idea del *Vero*, ch'è *Uno* in se, ed in genere, overo in quanto al modo dell'essere in particolare: imperocchè se la mente non ha in se questa idea del vero, non può conoscere quale opinione sia più probabile, o meno probabile, poiche non conosce quale sia quella, che più, o meno si avvicina al vero. Questo l'abbiam dimostrato nella nostra nona Nozione di Logica alla nostra Filosofia.

## ASSIOMA XII.

IL Vero Filosofo deve sempre aspirare alla conoscenza del vero, e perciò deve nella ricerca della verità estinguere nel suo animo ogni passione, che lo muova a desiderare, che una tal cosa sia più vera, che un'altra: e deve dimenticarsi di tutto quello, che sa, tenenendo solo presenti i precetti di Logica, che conducono a ritrovare il vero; perche se così egli non fa, inciampa certamente nella *Sofistica*, la quale ispirando alla mente il desio di trovar vero quello, che vuole, non quel ch'è vero, la mente corrompe.

Dagli antecedenti Assiomi si deduce con dimostrazione uguale alle Geometriche, che la Filosofia del Sig. Locke è tutta falsa dal principio fino alla fine del suo libro; ed eccone di nuovo la pruova. La Filosofia del Sig. Locke è tutta fondata su di una falsa Logica contraria

a i no-

a i nostri sesto, e settimo Assioma, perche è fondata sopra l'ipotesi non dimostrata cioè, che *l'Anima sia a guisa di una tavola rasa, che non abbia idee innate, e che non abbia altre facoltà di ragionare* se non, che quelle del senso, e della riflessione; e posta questa ipotesi, di quella non dubita, e perciò non si da briga d'emendarla a fine di vedere se quella non possa essere in altro modo, che in quello, ch'egli la pone per ipotesi. Ora o bisogna, che i seguaci del Signor Locke dimostrino, che siano falsi, ed insussistenti questi miei Assiomi, i quali io ho dedotti dalle leggi del ragionare, che prescrive Euclide a fine di trovare la verità, ch'è una: overo bisogna, che confessino, che la Filosofia del Signor Locke è tutta falsa dal principio fino alla fine.

La Filosofia del Signor Locke poi ripugna all'ottavo nostro Assioma, perche egli nella sua Filosofia non dubita mai a fine di ritrovare la verità delle cose, che pone per ipotesi; ma dubita solamente nelle conseguenze ad uso degli scettici, perche lascia in dubbio, quale sia la verità, ed a cagion di esempio egli dice: *che può essere, che la sostanza infinita esista, ma che noi non possiamo di quella aver idea*, ed altre somiglianti cose dice della verità, delle quali ci lascia in dubio. Bisognava dunque, che il Signor Locke dimostrasse per lo nostro Assioma decimo, con dimostrazione uguale alle Geometriche, o che la sostanza non esiste, over che se esiste, nostra mente non la può intendere: perche non dimostrandolo, ma solamente asserendolo, com'egli fa, egli ragiona da Scettico, e non da Metafisico; bisogna dunque, che i seguaci del Signor Locke ci dimostrino falso il nostro decimo Assioma, overo, che confessino, che il Signor Locke ha ragionato dell' intendimento umano, il quale è un'oggetto, che appartiene alla Metafisica, senza quel metodo di Logica, col quale è necessario, che si ragioni in Metafisica.

Passaremo in virtù di questi nostri Assiomi di Meta-

tafisica; e di Logica, a mio credere, certi, ed indubitati, a dimostrare nel seguente Capitolo il modo, come la dimostrazione Metafisica possa esser ugualmente certa, ed indubitata, che la dimostrazione Geometrica: ed in conseguenza di ciò dimostraremo la reale esistenza di quelle idee innate, che il Signor Locke ha preteso distruggere di propria autorità, e solamente in virtù di sua ipotesi non dimostrata.



CAPI-

# CAPITOLO V.

*Nel quale si dimostra con dimostrazioni così certe; ed indubitate come sono le Geometriche, la reale esistenza delle idee innate, e delle essenze puramente intelligibili, le quali sono gli oggetti delle idee.*

Eccoci giunti al gran cimento di dovere contro un immensa folla di parteggiani de i sensi sostenere quelle verità astratte, ed eterne, che Iddio per la sua infinita bontà ha inserito nell'Anima umana nel tempo, che l'ha creata: e di sostenerla con dimostrazione uguale a quella, che la mente ha delle proprietà Geometriche. Al certo non solo ardita, ma temeraria sembrerà a molti quest'impresa: imperciocchè se si riguarda all'infinite dispute, che su di questa difficilissima, ed importantissima materia sono attenute fra i Filosofi senza che mai siasi potuto venire a formare su di quella una decisiva sentenza, sembrarà certamente, che sia di altri omeri soma, che de i miei quella di toglier di mezzo una così intrigata disputa, com'è questa, cioè se l'idee siano all'Anima innate, over se siano nell'Anima prodotte da i sensi, e per induzione. Con tutto ciò però avendo io per la decisione di una tanta questione eletto un metodo di ragionare, il quale conduce alla sicura dimostrazione, quale appunto è il metodo Geometrico, non despero di poter portare a felice fine la da me intrapresa fatica. Diciamo ora in breve quale sia la nostra idea in questa presente questione.

Al certo se felicemente mi avviene di provare con dimostrazione uguale alle dimostrazioni Geometriche

la reale esistenza della sostanza incorporea infinita, eterna, intelligente, e provida, e con tutti gli altri attributi di perfezione, che lo stesso Platone ha conosciuto esser in Dio: in qualunque modo, che io provi l'esistenza di questa sostanza, io provo, che ho in me una idea di una essenza puramente intelligibile, poiche nell'oggetto della sostanza infinita, la quale è incorporea non vi s'include niente di corporeo, e di sensibile. Dunque se io dimostro la reale esistenza della sostanza, la mia mente ha in se l'idea di una cosa puramente intelligibile, e realmente esistente. Questa idea poi puramente intelligibile non può mai esser nella mia mente generata da i sensi, imperciocchè, o che io la dimostri (come dicono le scuole) *à priori*, o *à posteriori*, non la posso mai dimostrare in altro modo, che per quello di un raziocinio in tutto astratto da i sensi, ed eccone la pruova. Se a cagion di esempio io dimostro la reale esistenza della sostanza per la via di dimostrare prima sino all'infinito l'inesistenza delle cose corporee, dalla quale io deduca, che non possono esistere le cose corporee, se non esiste la sostanza incorporea: in questo caso la mia mente perviene all'idea puramente intelligibile della sostanza per lo mezzo di un raziocinio, il quale ha in tutto separata la mia mente dal corpo, e da i sensi; ma se la mia mente forma in se questa idea per lo mezzo di un raziocinio, il quale astrae in tutto l'Anima da i sensi, abbenche questa dimostrazione della sostanza cominci dalla considerazione de i sensi, con tutto ciò però questa idea della sostanza puramente intelligibile non è prodotta in me da i sensi, mentre l'Anima in questa meditazione si astrae, e si separa in tutto da i sensi, ma è prodotta in me dall'innato desio, che ha l'Anima di conoscere l'origine, e l'essenza di se medesima, e quella del corpo: perche in vero; se l'Anima non avesse in se questo innato desio non formarebbe a se stessa questo raziocinio in tutto astratto da i

sensi,

fenfi, che noi chiamaremo raziocinio aftratto, e puro, ma in vece di ciò fi rimarrebbe fempre nella confiderazione de i fenfi, fenza mai cercar di conofcere cofa tutta diverfa da i fenfi; nè quì vale il dire opponendo, che l'Anima non può formare in se quefto raziocinio in tutto aftratto, e puro, fe prima non comincia a ragionare della femplice apprenfione, o fia della percezione fenfibile, ciocchè vale a dire da i fenfi: perche a quefta oppofizione io di bel nuovo rifpondo, che quantunque l'Anima, perche è fepolta nella materia, fia coftretta a cominciare i fuoi raziocinj dal fenfo, nulla di meno però ella non formarebbe a se fteffa un raziocinio così aftratto, e puro, il quale fepara in tutto il penfiero da i fenfi, fe non aveffe in se l'innato defio di conofcer l'origine di se fteffa, quella del corpo, e quella del fenfo ifteffo, e fe a quefto innato defio l'Anima non è a guifa di una tavola rafa, come dice Ariftotile, e come dicono i Senfifti, ed ha in se neceffariamente le idee innate de i principj, e delle origini delle cofe fenfibili; daremo ora di quefto un fenfibile efempio nella feguente fimilitudine.

Supponiamo, che vi fia un uomo chiufo dentro un'ofcuro carcere; fupponiamo ora, che quefto sì fatto uomo s'ingegni di romper le mura della carcere per vedere la luce, e che pofcia con effetto gli riefca di romperle, e di vedere la luce del fole: potrebbe egli dirfi a buona ragione, ch'egli non abbia l'idea della luce folamente, perch'egli è giunto a vederla, tentando prima di romper le mura della carcere, le quali fono materiali! per l'ifteffo modo, fe cominciando la mente umana a fquarciare dentro di se il velo de i fenfi per la via dell'aftratta rifleffione, che fa fu de i fenfi ifteffi, vede poi con ficura dimoftrazione la reale efiftenza della foftanza infinita; non fi può a buona ragione dire, che la mente in quella guifa non abbia concepita con ficura dimoftrazione l'idea della foftanza infinita, poiche non

si potrebbe a buona ragione dire, che il prigioniero non abbia rotto le mura della carcere solamente, perche aveva in se il desio di vedere la luce; per l'istessa cagione non si può a buona ragione dire, che quando l'Anima umana tenta di rompere il velo de i sensi per conoscere le essenze puramente intelligibili, ella non abbia in se l'innato desio di conoscerle; ed alla per fine in quella guisa, che non si potrebbe dire, che il priggioniero avesse in se il desio di veder la luce, se non avesse in se una idea almeno confusa della luce, per l'istessa cagione non si può dire, che l'Anima umana non abbia in se l'idea almeno confusa della sostanza infinita, e delle altre essenze puramente intelligibili; adunque se io dimostro la reale esistenza della sostanza, io ho in me l'idea di una cosa puramente intelligibile, la quale non può mai venire in me da i sensi, quantunque cominci dal distaccar l'Anima da i sensi: e perciò è necessario, che sia innata all'Anima perche prodotta, e generata in tutto nell'Anima istessa. Oltre a ciò se io dimostro la reale esistenza delle essenze, o sia delle forme incorporee, e puramente intelligibili, io ho in me le idee di cose puramente intelligibili, e realmente esistenti, le quali non potendo esser nella mia mente prodotte da i soli sensi, necessaria cosa è, che siano idee innate, perche risvegliate nell'Anima, la quale si astrae da i sensi per ischiarire per lo mezzo del raziocinio astratto, e puro queste idee di cose puramente intelligibili, ch'essa confusamente sente di avere in se stessa? Alla perfine, o la mente non forma in se l'idea della sostanza infinita realmente esistente, e puramente intelligibile, o se la forma in qualunque modo, che la formi, l'idea della sostanza infinita non può esser prodotta nell'Anima da i sensi, e perciò è una idea propria dell'Anima, la quale l'Anima ischiarisce in se per lo mezzo di un raziocinio astratto, e puro, che la distacca in tutto da i sensi, e che ella forma a se stessa, a fine

fine di appagare l'innato desio, ch'ella ha d'ischiarire in se l'innata idea, che ha della sostanza infinita, cioè a dire di Dio.

Ma se in vece di fidarci all'esperienza sensibile, come vogliono, che facciamo, i Sensisti, noi ricorressimo ad una esperienza interiore, ed astratta, la quale l'Anima può fare sopra i suoi pensieri, e sopra i suoi raziocinj istessi, in quella guisa, che noi abbiam fatto negli antecedenti Capitoli considerando in astratto quello, che la mente fa in Geometria: noi ritrovere bbomo, che l'Anima nelle operazioni de i suoi pensieri ci dice, ch'ella ha bensì le idee in lei prodotte da i sensi, ma che ha altresì in se l'innato desio, di conoscer l'essenze puramente intelligibili, e realmente esistenti, delle quali ella ha in se le idee confuse; ed eccone di nuovo la pruova dedotta dall'esperienza interiore, ed astratta di quello, che l'Anima fa per ischiarire in se le idee confuse, che l'Anima ha delle cose puramente intelligibili.

Noi abbiamo detto nell'antecedente Capitolo, che i numeri sono imagini astratte a riguardo delle forme materiali, e sensibili, e che sono imagini sensibili a riguardo dell'essenze puramente intelligibili, e che sono imagini concrete a riguardo de i punti, delle linee, e delle superficie; ora se la mente è quella, che inventa le linee, e inventa i numeri, certamente ella le inventa per appagare in se quei desii di conoscenze, ch'ella sente di avere dentro se stessa, e per apprestar rimedio a quelle cose, che la impediscono di giungere alla conoscenza di quelle cose, che brama conosere. Ma noi abbiamo detto, che i numeri sono imagini astratte a riguardo delle cose sensibili, e che sono imagini concrete a riguardo delle cose puramente intelligibili: adunque l'Anima inventa i numeri a fine di poter vedere in astratto le cose puramente intelligibili, dalle quali le sensibili dipendono; e poscia perche come

al

al corpo unita desidera sempre di vedere con qualche imagine le cose puramente intelligibili, ella si serve de i numeri istessi per vedere con un imagine astratta la natura, e l'essenza delle cose puramente intelligibili, dopo che di quelle ha conosciuto con raziocinio astratto, e puro la necessaria esistenza; ecco dunque, che l'Anima non inventarebbe i numeri se si sentisse paga, e contenta ne i sensi, e se non avesse in se le idee confuse delle essenze puramente intelligibili. L'Anima poi fa nella Geometria per lo mezzo delle linee, e de i numeri, quello stesso, che fa nella Metafisica per lo mezzo de i numeri: imperciocchè l'Anima nella Geometria inventa i punti, le linee, e le superficie, le quali sono imagini più astratte, che i numeri, e poscia perche brama di vedere le verità attinenti alla quantità più in concreto, e più in particolare, che non le vede nelle linee, essa si serve de i numeri; adunque tanto nella Geometria, come nella Metafisica l'Anima prima brama di astrarsi dalle cose sensibili per conoscere le puramente intelligibili, dalle quali le sensibili dipendono: e poscia vedendo le sensibili, come al corpo unita, brama ancora di veder quelle con qualche imagine astratta, ma tutt'ad un tempo sensibile, come appunto sono i numeri a riguardo delle cose puramente intelligibili; adunque le linee, ed i numeri ci fanno conoscere, che l'Anima ha in se le idee, che in lei sono prodotte da i sensi, ma che ha altresì le idee confuse delle essenze puramente intelligibili, le quali noi farem vedere, che l'Anima ha in se la facoltà d'ischiarirle in se stessa per lo mezzo di un raziocinio in tutto astratto, e puro, perche in tutto distaccato da i sensi.

Ma quì dirà tal'uno, che queste idee innate, che io intraprendo di dimostrare esistenti nella mente umana, se mai avvenisse, che io le dimostrassi esistenti, sarebbero quelle istesse idee innate, le quali Platone

ha

ha creduto, che fossero eterne nell'Anima ciocchè ripugnarebbe alla nostra Santa Religion Cristiana: onde io verrei a convincere di falso i Sensisti con un'altra opinione de' Gentili, e perciò falsa ancor essa. A questa opposizione io rispondo, che io per lo mezzo del lume naturale Geometrico pruovo, come Platone, che ho in me le idee innate del vero, e del buono, cioè l'idea di una sostanza infinita, intelligente, e provida, e realmente esistente: pruovo, che ho in me le idee delle essenze puramente intelligibili, ed incorporee, e realmente esistenti; ora da questo si deduce, che mentre, che io ho in me queste idee, o queste sono nell'Anima eterne, come dice Platone, over se Iddio crea l'Anima in tempo, e dal niente, come noi Cristiani fermamente crediamo, necessariamente Iddio imprime nell'Anima queste idee nel tempo, che la crea dal niente: imperciocchè essendo dimostrato, che la mia mente ha in se queste idee, che io appello innate, queste non possono non essere nella mia mente, mentre ho dimostrato, che la mia mente ha queste idee; e perciò o sono eterne nella mia Anima, o inserite da Dio nella mia Anima nel tempo. che Iddio l'ha creata dal niente. Rimane dunque ad esaminarsi se Iddio crea l'Anime in tempo, over se l'Anime siano eterne in Dio.

Or quì è da considerarsi, che questo esame è permesso a noi Cristiani di farlo: imperciocchè noi vediamo; che nelle scuole approvate da Santa Chiesa si dice, che non ripugna alla creazione in tempo, e dal niente il dire, che Iddio poteva creare il mondo *ab æterno*, quantunque noi sappiamo per Santa Rivelazione, che ha voluto creare in tempo, e dal niente. Ora questo esame è appunto quello, che io ho fatto nel Capitolo primo della quarta parte della mia Filosofia, ed ho provato con evidenti ragioni, che noi dobbiamo credere la creazione in tempo, e dal niente, conciosiecosachè

quella

quella non solo al lume naturale non ripugna, ma anzi accresce nella nostra mente l'idea della Divina perfezione, mentre accresce l'idea della Divina Onnipotenza, e quella della Divina Volontà; adunque se io ho dimostrato, che noi dobbiam credere, che Iddio crei in tempo, e dal niente le Anime, e poscia dimostro, che l'Anima ha in se le idee della sostanza infinita intelligente, puramente intelligibile, e realmente esistente, e che ha in se le idee dell'essenze puramente intelligibili, e tutte realmente esistenti; da ciò si deduce: che l'Anima ha in se queste idee, perche Iddio le imprime nell'Anima nel tempo, che la crea dal niente. Queste idee dunque, che noi intendiamo di provare, sono idee, che si nomano innate, perche sono da Dio impresse nell'Anima nel tempo, che la crea dal niente: e sono le istesse, che Platone, come privo del lume della Santa Rivelazione, ha creduto, che fossero eterne nell'Anima. Passiamo ora alla pruova del nostro assunto.

In vero noi potrebbomo inviare il nostro lettore a leggere la nostra Filosofia, perche in quella abbiamo già dimostrato per lume naturale, che esiste realmente la sostanza infinita, intelligente, e provida, con tutti quelli attributi di perfezione, che Platone, Pittagora, e gli altri Filosofi Metodici han conosciuto in Dio: ed in occasione di ciò abbiamo nelle sei prime proposizioni della prima parte dimostrata falsa l'opinione degli Scettici, quella di Epicuro, ed in conseguenza di ciò le opinioni di tutti i Sensisti; con tutto ciò però, perche in questo breve trattato io ho intrapreso di pruovare espressamente contro i Sensisti l'esistenza delle idee innate, io sceglierò dalla mia Filosofia quelle proposizioni, che più mi vagliono per la pruova del mio assunto, e le narrerò in questo Capitolo, a quelle aggiungendo quelle riflessioni, che mi servono per convincer de i loro errori intorno alle idee innate i Filosofi Sensisti. Veniamo alla pruova.

Nel

Nel primo Assioma noi abbiamo detto, che in Metafisica la mente umana cerca di conoscere il vero nella sua vera natura, e nella sua vera essenza: e nel sesto abbiamo detto, che in Metafisica non si può porre per principio de i discorsi alcuna cosa per ipotesi, se non si dimostra in appresso, che la natura, e l'essenza di quella tal cosa non può essere in altro modo, che in quello, che l'abbiamo posto prima per ipotesi: e nel settimo Assioma abbiamo detto, che la mente umana deve prima dubbitare dell'esistenza di tutte le cose a fine di poter conoscere il vero; dunque seguendo la buona Logica propria della Metafisica, noi non possiamo porre per ipotesi, che il corpo esista come estenso, cioè come lungo, largo, e profondo, in quella guisa, che i sensi lo rappresentano all'Anima, ma dobbiamo dubbitare, se il corpo esista. Rimane ora da esaminare, se per lo mezzo della riflessione fatta per lo mezzo di quei sensi, che i Sensisti chiamano sensazioni interiori si possa conoscere l'origine, e l'esistenza del corpo. Io intendo di dimostrare, che quando in Metafisica si ragiona solamente per senso, e per riflessione fatta su del senso istesso, cioè a dire per senso interno: il senso, e la riflessione non solo non ci possono mai persuadere, che'l corpo esista realmente, ma in vece di ciò ci fanno conoscere, che nostra mente deve dubbitare, se'l corpo esista realmente, o nò; ed eccone la pruova: Io nomarò alcune volte riflessione sensibile questa riflessione, che i Sensisti mirano con idea di senso interno, o sia con idea di riflessione fatta su dell'esperienza del senso istesso. Veniamo dunque alla pruova del nostro assunto.

Io pongo per ipotesi, come fanno i Sensisti, che'l corpo esista realmente; poscia per lo mezzo del senso istesso rifletto intorno alle proprietà del corpo, e trovo, che'l corpo ha la seguente proprietà, cioè che:

Se ad un corpo si aggiunge un'altro corpo dell'i-

ſteſſa figura, o di diverſa figura, il corpo primo o mutarà di figura, o di quantità, o mutarà ſolamente di quantità, e non di figura. Per eſempio:

Se ad un paralellopipedo ſi aggiunge, o ſi ſoprapone un paralellopipedo dell'iſteſſa altezza, o dell'iſteſſa baſe, il paralellopipedo mutarà di quantità, e non di figura: all'incontro ſe al paralellopipedo ſi ſoprapone un Cubo, o un altro corpo, il paralellopipedo mutarà di figura.

Pongo dunque queſta proprietà del corpo per poſtolato, e poi dimoſtro nella ſeguente propoſizione con dimoſtrazione eguale alla Geometrica, che giudicando noi per lo mezzo del ſenſo, e della rifleſſione ſenſibile fatta ſu del ſenſo, noſtra mente deve dubbitare ſe'l corpo eſiſta, o nò.

# PROPOSIZIONE I.

*La mente può ingannarſi nell'idea, che ha dell'eſiſtenza reale del corpo di tre miſure, come lungo, largo, e profondo.*

## DIMOSTRAZIONE.

PEr lo mezzo della rifleſſione fatta per via de i ſenſi, cioè a dire per la rifleſſione ſenſibile, io conoſco, che vi ſono in natura corpi, che io non poſſo mai nè vedere, nè ſentire; a cagion di eſempio: Conoſco eſſervi l'aria, che io reſpiro, la quale fa, che io viva, e pure non poſſo mai nè vederla, nè ſentirla: vedo per lo mezzo dell'eſperienza del ſenſo, che il cane ſente l'odore di un uccello, ed io non lo ſento, dunque conoſco per rifleſſione fatta per l'eſperienza del ſenſo, che

che vi sono altri corpi sottilissimi, i quali imprimendo moto negli organi sensori del cane, producono sensazione nel cane: e nello stesso tempo facendo quei picciolissimi corpi moto ne i miei organi sensorj non producono senso in me; dunque io son certo, che esistono in natura corpi, che io non posso mai nè veder, nè sentire. Or per l'antecedente postolato io aggiungo con la mente a i corpi visibili i corpi invisibili, ed ecco che per la riflessione fatta su i sensi i corpi visibili mutano il mio senso interno di figura, e di quantità. Ora da ciò avviene, che nemmeno la mente possa esser certa, che i corpi, che vede, e sente siano realmente esistenti in natura; ed eccone la dimostrazione.

La mente non può considerare il niente con idea di cosa realmente esistente: perchè l'istessa cosa è dire il niente esiste, che attribuire esistenza ad una cosa che non è, e che perciò è direttamente contraria all'esistere; alla per fine è contradizione il dire il niente è, il niente esiste. Ora ciò posto

Se noi in virtù della proprietà, che abbiamo posto per ipotesi colla mente, aggiungiamo sempre a i corpi visibili corpi invisibili, i corpi visibili mutaranno sempre nella nostra mente di figura, e di quantità; ma se la mente continua sin'all'infinito questo progresso di aggiungere corpi invisibili a corpi visibili, che considera in natura, i corpi invisibili andando sin'all' impercettibile nel numero, e nella picciolezza, la mente potrà sempre aggiungere nuovi corpi a i corpi, che considera: nè mai potrà ritrovare un termine, nel quale non possa più aggiungere corpi in una tale determinata figura, e mole, e con ciò non potrà mai attribuire determinata figura a i corpi visibili, sin'a tanto che non considera un vero niente realmente esistente, che servendo di termine al corpo, che la mente considera, come di tre misure, un corpo dall'altro realmente divida. Ma questo niente esistente in natu-

ra ( abbiam detto ) che ripugna all'esser di cosa , e che perciò non può essere in natura : dunque se il niente non ha esistenza , la mente non può mai attribuire vera figura al corpo .

Ma se la mente non può attribuire vera figura al corpo , ella nemmeno può attribuire al corpo vera esistenza : imperciocchè se l'idea , che ella ha del corpo è quella della trina dimenzione, cioè l'essere di trè misure : quando la mente non può attribuire al corpo vera figura , non vi può nemmeno attribuire trina dimenzione : l'istessa cosa essendo trina dimenzione , che figura .

E che non possa attribuire al corpo trina dimenzione è certissimo , perche se abbiamo detto , che un corpo non può mai avere determinata figura , nè essere dagli altri corpi realmente diviso fin'a tanto , che non si ritrovi il niente : questo non potendosi mai ritrovare , l'aggiunzione de i corpi insensibili andarà all'infinito ; e se và all'infinito , il corpo sensibile sarà fin'all'infinito senza figura .

Ma il corpo , che noi consideriamo come di tre misure , può da noi considerarsi fin'all'infinito senza figura ; dunque la mente deve dubitare , se 'l corpo esista, o nò: perchè avendolo posto per ipotesi come esistente per se in quanto ch'è figurato , cioè lungo , largo , e profondo , se ritrova poi , che fin' all'infinito può dubbitare della trina dimensione,ch'è l'essenza del corpo , la Mente deve dubbitare della reale esistenza del corpo , ch'è ciocchè doveasi dimostrare .



CON-

# CONSIDERAZIONE

## *Intorno all'antecedente Proposizione.*

DAll'antecedente proposizione si deduce, che non solo la mente deve dubbitare se esista realmente il corpo, o nò, ma può essere certa, che'l corpo non può esistere per se: perchè quando abbiamo considerato il corpo come esistente per se, abbiamo dimostrato, che sin'all'infinito può mutare di figura, e di quantità: per la qual cosa non potendo mai assegnare la nostra mente al corpo determinata figura, la mente non può assegnare al corpo veruna essenza: l'essenza del corpo altra cosa non essendo, che quella di essere di trè misure, che vale a dire figurato.

Ma di più avendo noi provato nell'antecedente proposizione, che se non esiste un vero niente, che determini realmente la figura del corpo, il corpo non può mai esistere considerato come di tre misure: da ciò necessariamente si conclude, che se 'l corpo si considera come esistente per se, il corpo non può mai esistere.

Ma se abbiamo dimostrato, che 'l corpo considerato per se, non può esistere: da ciò necessariamente ne avviene, che se'l corpo di tre misure può esistere non può esistere in altro modo, che come dipendente da altra cosa, l'esistenza, e la natura della quale non possiamo ancora conoscere, perchè anche sommersi nel Scetticismo, non possiamo conoscere alcuna cosa esistente: ma quello, che certo si è, che noi dobbiamo dubbitare, se'l corpo esista, o nò, ed esser certi, che non può esistere per se.

CO-

## COROLLARIO.

DAll'antecedente propofizione fi deduce, che la mente umana non può mai effer certa nè dell' efiftenza, nè dell'effenza delle cofe, che vede, e che fente per via de'fenfi: conciofiecofache fempre, che le vede per gli fenfi non può veder di quelle l'origine: e non vedendo l'origine, non ne può conofcere con dimoftrazione l'efiftenza, e l'effenza. E che ciò fia vero: fe noi nell'antecedente propofizione abbiamo dimoftrato, che la mente confiderando il corpo, quale lo vede per via de'fenfi, cioè come eftenfo, deve per confeguenza della rifleffione fenfibile, o fia per l'efperienza de'fenfi dubbitare fe'l corpo efifta, o nò. Quefto neceffario dubbio dell'efiftenza non è da altra cagione dimoftrato, fe non perche la mente confiderando per ipotefi prima il corpo quale a i fenfi fi apprefenta, e pofcia riflettendo fu delle proprietà del corpo per lo mezzo della rifleffione fenfibile, la mente (dico) non può vedere del corpo l'origine, dalla quale dipende l'efiftenza, e l'effenza di quello.

## COROLLARIO.

DAll'antecedente propofizione fi deduce ancora; che 'l Senfifta è intutto fimile al Scettico, ed ecco come. Il Scettico vuole, che di tutto fi dubiti, e con ciò efclude la fcienza di ogni cofa. Il Senfifta all'incontro limitando la fcienza alle fole idee, che l' Anima riceve da i fenfi, e dalla rifleffione fenfibile fatta sù de i fenfi, non ammette vera fcienza, perchè non cercando di conofcere le origini delle cofe, altro non cerca, che una fcienza, la quale fi può nomar fcienza in quanto a noi, ma non si può mai nomar fcienza in fe fteffa, e per fe fteffa; ed a cagion di efempio. Il Sensifta pone per ipotesi, che 'l cor-

corpo esista nell'esser di trinodimenso, quale a suoi sensi si appresenta: poscia vedendo per lo mezzo di una riflessione fatta in conseguenza del senso istesso, che'l corpo non può esistere come finito, e terminato, se fra corpo, e corpo non vi s'interpone un vero spazio: egli determina, come hà fatto Epicuro, che esiste un vero vacuo, ciò che vale a dire un vero niente. Questa conseguenza del vacuo dedotta dall'ipotesi è una verità in quanto al nostro senso, ma non è una verità in se stessa, perche (come abbiam dimostrato) il niente non può esistere: o pure se questo tale Sensista vuol far sembianza di esser un poco più Metafisico, che non era Epicuro, egli dice, che si può dare un vacuo, cioè uno spazio, il quale non sia un vero niente, e con tutto ciò non sia corpo; e questo tale Filosofo Semimetafisico, e Semiepicureo non si da poi briga di determinare se questo vacuo, o pur questo spazio sia infinito, o determinato; ed ecco che questo Sensista volendo conoscer la natura, e l'essenza delle cose per lo mezzo de i sensi, e per quello di una riflessione fatta in conseguenza de i sensi, forma a se stesso una falsa scienza, in conseguenza della quale non è perfetto Sensista, nè perfetto Metafisico. Bisogna dunque, che'l Filosofo, o sia Sensista come Epicuro in questo caso egli non si dia briga di cercare altra scienza, che quella, ch'è a riguardo di se stesso, come prodotta da i suoi sensi: overo se vuol esser Metafisico, bisogna che sbandendo dalla sua mente ogn'ipotesi, cerchi di conoscere negli universali consistenti nelle idee puramente intelligibili, e realmente esistenti le prime origini, e le vere essenze delle cose sensibili.



CON-

# CONSIDERAZIONE.

DA quello, che abbiamo dimoſtrato nell'antecedente propoſizione, ſi deduce, che i Senſiſti non hanno ſcienza, e che ſe vi è ſcienza, ella è ſolamente nella Metafiſica, appunto come dice Platone nel Thetheto; ed eccone la pruova. I Senſiſti non procedono con altra Logica, che con quella del ſenſo, e della rifleſſione ſenſibile, o ſia rifleſſione interiore fatta su del ſenſo iſteſſo: ma noi abbiamo dimoſtrato, che per queſta Logica de i ſenſi non ſi poſſono mai conoſcere le prime origini, l'eſiſtenza, e le vere eſſenze delle coſe, ma le origini delle coſe ſono le cagioni delle coſe: adunque per la Logica de i ſenſi non ſi poſſono mai intender le vere cauſe delle coſe. Ma la definizione della ſcienza è la ſeguente, cioè, *Scire rem per Cauſam*; dunque o non vi è ſcienza: o ſe vi è ſcienza, ella è ſolamente nella Metafiſica. Biſogna dunque, che i Senſiſti o dimoſtrino, che non vi è ſcienza, e che noi ci dobbiamo contentare di rimanerci dentro i limiti delle noſtre ſenſazioni, ſenza curarci di cercar le cagioni delle coſe: overo, che ſi contentino di venir con noi a cercare nelle idee aſtratte, e puramente intelligibili le origini, le cagioni, e l'eſſenze delle coſe più ſpirituali, e più ſuperiori delle ſensibili. Noi intanto paſſaremo ora a dimoſtrare la reale esiſtenza delle verità aſtratte, e puramente intelligibili.

Nell'Aſſioma 4. abbiamo detto, che la mente umana desidera conoſcere l'origine, e l'eſſenza di ſe medesima, e delle altre coſe nell'univerſo compreſe: e nell'Aſſioma 6. e 7. abbiamo detto, che in Metafisica non si può ammettere per principio de i diſcorsi coſa, che non sia ſtata dimoſtrata esiſtente per la via di emendare l'ipotesi, che si è poſta per principio de i diſcorsi; ma in ogni diſcorſo si ſuppone ſempre per ipotesi esiſtente la mente, che ragiona; dunque in Meta-

Metafisica è necessario per ordine di Logica esamina re prima l'esistenza del pensiero, e quello della men te umana, per vedere se il pensiero esiste, o nò; e perchè nell'Assioma 8. abbiamo detto, che in Metafisica è necessario prima dubbitare dell'esistenza di tutte le cose a fine di poter conoscere il vero, noi nella seguente proposizione cominciaremo dal porre prima per ipotesi il pensiero, come esistente: poscia dubbitaremo se esiste o nò; indi per la via di emendare l'ipotesi per lo metodo analitico, e per quello di esclusione, e limiti cercaremo di dimostrare la reale esistenza del pensiero, e quella della mente umana.

# PROPOSIZIONE II.

*Il Pensiero, o sia quello, che noi nomiamo mente è una cosa che realmente esiste, ed io sono una cosa, che pensa.*

Nella prima, ed antecedente proposizione abbiamo dimostrato, che'l corpo può non essere realmente esistente: perche avendo noi posto per ipotesi, che realmente esista, quando poi abbiamo cercato di vedere con dimostrazione se veramente il corpo esista, o nò, abbiamo trovato, che può avvenire, che non esista, e che certamente non può esistere per se; ma la cagione, per la quale nell'antecedente proposizione noi abbiamo conosciuto, che dobbiamo dubbitare della reale esistenza del corpo è stata, perche noi non sappiamo qual sia l'origine del corpo; cioè l'origine dalla quale è prodotto: ma noi nemmeno sappiamo quale sia l'origine del nostro pensiero, e quella della mente; dunque dobbiamo dubbitare se'l pensiero, e la

mente esistano; dunque primieramente io dubbito dell' esistenza del mio pensiero.

Ma mentre io dubbito della reale esistenza del mio pensiero, conosco, che non avviene dell'idea, che io ho dell'esistenza del mio pensiero quello istesso, che mi è avvenuto quando ho dubbitato della reale esistenza del corpo: poiche esaminando tutto ciò, che io ho fatto per distruggere la reale esistenza del corpo, e delle sue qualità, trovo, che facendo lo stesso per distrugger l'idea, che ho dell'esistenza del mio pensiero, sempre più trovo, che esiste il mio pensiero, avvegnacchè mentre penso di distrugger l'idea, che ho dell'esistenza del mio pensiero, all'ora sento, e conosco, che son io, che penso, e son io, che voglio distrugger l'idea, che ho dell'esistenza del mio pensiero. E che sia così.

Io dubbito se tutte queste corporee cose, le quali alla mente si rappresentano, siano vere, o false: dubbito se sia una chimera, o una illusione tutto questo gran teatro di mondo sensibile, che a miei sensi si rappresenta: e dubbitando ho trovato con ragione, che possono non esser esistenti. Ma egli è ben vero ancora, che siano quanto si vogliano ingannatori questi corpi, che io vedo, e sento: che sia inesistente, e chimerica l'idea, che ho di questi corpi, che io vedo, e sento, sempre io sono, che all'inganno di questo corpo sto pensando: io sono che dubbito della sua reale esistenza, e che all'illusione, ed alla falsa apparenza di questi sensi mi abbandono; e se voglio colla mia mente ricercare con dimostrazione di distruggere l'esistenza di questo mio pensiero, vedo, che io sono, che cerco la dimostrazione valevole a distruggere l'esistenza del mio pensiero; e se voglio dire con Renato, che dormo, subito bisogna, che io risponda col medesimo Renato, che vegliante, e dormente, io sono che penso.

Ma

Ma potrebbe avvenire (come dice Renato Des-Cartes) che un Dio maligno mi facesse vedere questa illusione di pensiero, per la qual cosa a me sembrasse di pensare mentre non penso.

Ma mentre sì fatto pensiero intorno ad un Dio maligno io vado formando, vedo, che io sono, che voglio a tutto mio potere spogliarmi di questa idea, che ho del mio pensiero: e mentre voglio spogliarmi di questa idea, che ho del mio pensiero, vedo sempre più, che io sono colui, che ricorro all'invenzione di un Dio maligno, solamente perche voglio del mio pensiero spogliarmi; per la qual cosa sono di nuovo costretto a confessare, che io sono, mentre voglio in ogni modo dell'idea del mio pensiero spogliarmi.

Or dunque non potendo io mai spogliarmi dell'idea, che ho dell'esistenza del mio pensiero, in quella guisa, che io nelle antecedenti proposizioni mi sono spogliato dell'idea dell'esistenza del corpo: son forzato a credere per necessità, che'l pensiero esista, e che nell'idea, che ho del mio pensiero vi si contiene tutto quello, ch'è nell'idea del pensiero in quanto all'essere di pensiero rappresentata: cioè, che ho idea di pensare, e realmente penso; dunque realmente esiste il pensiero, realmente esiste la mente.

Ma di nuovo a dubbitare dell'esistenza della mente, e del pensiero ritornando, dico, questa dimostrazione, che ho del pensiero ad altro non è appoggiata, che alla coscienza, che ho di pensare; ma questa coscienza potrebbe forse ingannarmi, perche io ho avuto pure una coscienza distintissima, a cagion della quale mi è paruto di vedere, di toccare, e di sentire il corpo di trè misure, per modo tale, che mi sembrava grave errore il solo dubbitarne: e con tutto ciò ho conosciuto, con dimostrazione, che'l corpo non solo può non esistere, ma di più ho conosciuto, che non può esistere per se.

Dunque potrebbe avvenire ancora,che vi fusse una dimostrazione con ordine Geometrico fatta per mezzo della quale si provasse, che questa coscienza, che ho del mio pensiero, m'inganna, e che perciò la mente, e'l pensiero non esistesse, e che ciò io lo dimostrassi in quella guisa, che ho dimostrato, che'l corpo non esiste per se. E' vero bensì, che mentre dico, che vi può essere una dimostrazione, colla quale si distrugga l'esistenza del pensiero, veggo un'altra volta, che io sono, che dubbito se vi sia questa dimostrazione valevole a distruggere l'esistenza del mio pensiero; e con ciò di nuovo son costretto a confessare, che sono io, che penso, e ch'esiste il mio pensiero, e ch' esisto io.

Per la qual cosa questa mi sembra una in tutto convincente dimostrazione, dalla quale non possono sfuggire gli Scettici stessi; ma con tutto ciò voglio ancora tentare di porre in ordine questa sì fatta Geometrica dimostrazione per vedere se con ordine di dimostrazione Geometrica posso distruggere l'esistenza del pensiero, in quella guisa, che con ordine di dimostrazione Geometrica ho distrutto l'esistenza del corpo, in quanto al considerarlo come esistente per se.

Noi abbiamo posto per ipotesi, come esistente la mente con tutte le sue proprietà; rimane ora, che per vedere se potiamo provare con dimostrazione inesistente la mente, noi poniamo una qualche proprietà particolare della mente, la quale sia necessaria conseguenza dell'esistenza della mente posta come esistente per ipotesi; e che con ciò facciamo (per distinguere l'esistenza del pensiero) appunto quello, che abbiamo fatto per distruggere nella nostra mente l'idea dell'esistenza del corpo. Che sia così:

Io pongo la seguente proprietà, come conseguenza necessaria della mente, posta per ipotesi come esistente; la proprietà è la seguente.

Se la mente esiste come una cosa, che pensa, la men-

mente moltiplicando pensiero sin'all' infinito formarà sempre sin'all'infinito nuovi pensieri, senza che mai si possa distruggere nella mente il pensiero dell'esistenza di se stessa; ed all'incontro se non esiste nell'infinita cogitazione ed emenda di se medesima, conoscerà alla fine di non pensare, e perciò conoscerà di essersi ingannata, quando hà creduto di pensare, in quella guisa appunto, che nell'antecedente proposizione per lo mezzo dell'infinita soprapposizione di corpo a corpo hà conosciuto, che si è potuta ingannare, considerando come esistente per se il corpo di tre misure.

Questa è la proprietà, ch'è necessaria conseguenza della mente posta per ipotesi, come esistente. Esaminiamo ora se aggiungendo pensiero a pensiero, dubbio a dubbio, ed emenda ad emenda sin'all'infinito, possa mai ritrovar la mente di essersi potuta ingannare quando hà pensato di veder corpo di tre misure. Veniamo alla pruova.

Io aggiungo colla mente alla conscienza, che hò del pensiero, questo nuovo pensiero, cioè che dubbito se sia io che penso, over se questa idea, questa coscienza, che io hò di pensare sia un inganno, una illusione, onde ne avvegna, che io non sia pensante, ed esistente: e ritrovo, che da questi tre pensieri, cioè dalla coscienza, che hò del mio pensare, dal dubbio, se io pensi, o se non pensi, e dal dubbio se sia io, o no, se ne forma un pensiero solo, il quale è la seguente riflessione, cioè, che mentre dubbito se io penso, e se io sono, necessariamente conosco, che io dubbito, e che perciò discacciato il dubbio se pensi o nò, rimane solamente nella mia mente l'idea di me, che penso.

E veggo, che combinando sempre pensieri, e dubbj sino all'infinito, tutti i miei pensieri è forza, che si riducano ad un unico, e solo pensiero: cioè, io sono, che dubbito, io sono, che voglio dubbitare, io sono che temo se voglio dubbitare; ed alla perfine conosco, che se dubbi-

tarò

tarò sin all'infinito,ed in tutti gl'infiniti modi di dubbitare, mai potrò disgiungere dal mio pensiero l'idea del mio pensiero, e di me medesimo: per la qual cosa avendo noi posto prima per ipotesi come esistente il pensiero, e poscia procurato di emendare l'ipotesi in quella guisa, che nell'Assioma 6. abbiamo mostrato ciò che si deve fare per conoscere con sicurezza in Metafisica: rimane dimostrato, che'l pensiero esiste, cioè, che io sono una cosa, che pensa; ch'è ciò che doveasi dimostrare.

# CONSIDERAZIONE.

Parmi, che se ben si considera la nostra antecedente dimostrazione non si possa dubbitare della reale esistenza del pensiero: imperciocche noi l'abbiamo dimostrata per lo metodo analitico, e per quello di esclusione, e limiti; ed eccone la pruova.

L'abbiamo dimostrata per lo metodo analitico, perchè avendo prima posto per ipotesi, che 'l pensiero esista realmente,l'abbiamo supposto a guisa degli Analitici, come una cosa fatta nel modo, che deve essere: poscia avendo dubbitato se noi pensiamo, abbiamo ritrovato, che pensiamo perchè non possiamo mai escludere l'esistenza del pensiero dall'idea del nostro pensiero: dalla qual cosa ne abbiamo dedotto, che necessariamente la mente è una cosa, che pensa; dunque abbiamo usato il metodo analitico. Abbiamo poi usato il metodo di esclusione, e limiti, perchè avendo posto prima per ipotesi il pensiero, come esistente, abbiamo trovato, che non può esser altro, che in due modi, cioè esistente, o non esistente: abbiamo ancora dimostrato, che non può non esistere; dunque il pensiero rimane esistente; e se il pensiero è esistente, necessariamente io sono una cosa, che pensa. L'antecedente proposizione dunque è dimostrata per lo metodo analatico, e

per

per quello di esclusione, e limiti: metodi, ogn'uno de i quali è legitimo, e convincente, come il Sintetico in Geometria.

## CONSIDERAZIONE.

ALcerto all'antecedente proposizione mi si faranno incontro i Sensisti col famoso argomento di Pietro Gasenno, e diranno, che questa idea, che io ho del mio pensiero, non è una idea intellettuale, e pura, ma che 'l pensiero è in me prodotto da i sensi: imperocchè intanto io conosco di pensare, in quanto, che ho memoria di aver pensato intorno a i sensi. Ed a questa opposizione io rispondo per primo, che nell'antecedente proposizione io non ho dimostrato altro, se non che io penso, e che sono una cosa, che pensa; se i pensieri poi mi vengano da i sensi, over dalle idee innate, e proprie dell'Anima, questa è una questione, la quale come che dipende dall'origine del pensiero, non è quella, che io ho inteso di decidere nell'antecedente proposizione. Vero è bensì che per conseguenza dell'antecedente proposizione io ho dimostrato, che la cognizione, che nostra mente ha del suo pensiero, e di se stessa, è in tutto diversa da quella, che ha del corpo, perchè quando pensa a distruggere l'idea del pensiero, lo trova sempre più esistente, in vece che quando pensa a distruggere l'idea, che ha del corpo, trova, che quello può non esistere realmente: dalla qual cosa se ne potrebbe dedurre, che il pensiero è la nostra vera essenza, mentre non lo possiamo mai disgiungere, nè svellere da noi medesimi, ma contutto ciò perchè non vogliamo ragionare con rigoroso metodo di Logica, ci riserbiamo a decidere questa questione allorche avremo conosciuto l'origine del pensiero.

Per secondo potrebbomo dire altresì, che questa idea

idea, che la mente ha del suo pensiero realmente esistente non è della specie di quelle idee, le quali vengono nella mente per sensazione, e per riflessione sensibile, cioè a dire per quella specie di riflessione, la quale è l'istessa, che 'l senso interno fondato sù l'esperienza del senso: conciosiacosache mentre io ho dimostrato nell'antecedente proposizione, che l'esame, che io faccio intorno all'esistenza del mio pensiero io passo fino all'infinito, e sempre ritrovo il pensiero esistente, invece che l'esame fatto fino all'infinito intorno all'esistenza del corpo io trovo con dimostrazione, che devo dell'esistenza di quello dubitare;or questo fa certamente conoscere, che questa idea del mio pensiero non dipende dal senso, e dalla riflessione sensibile fatta intorno al senso, ma che invece è una riflessione in tutto astratta dal senso, mentre è una riflessione, che fa il pensiero sovra l'esistenza di se stesso; alla perfine mentre il pensiero non è corpo, la riflessione, che fa il pensiero sovra se stesso sembra, che non possa dipender da senso, e ne men da riflessione sensibile, ma che sia una riflessione propria dell'Anima, ed innata all'Anima; con tutto ciò però a noi non basta questa pruova, e ci riserbiamo a decidere questa questione dopò che avremo conosciuta l'origine del pensiero.

L'origine del pensiero dipende dal conoscer l'essenza di Dio, il quale è la causa universale, e prima delle cose tutte: imperciochè se Iddio è una Sostanza intelligente, la quale ha in se, e dentro di se infinite idee d'intelligenza, e di amore, le Anime come in Dio esistenti partecipano secondo Platone delle idee di Dio, ed hanno le idee innate: ed oltre a ciò sono unità di forme, perche come partecipanti di Dio sono simili a Dio, ch'è unità per essenza. In conseguenza poi delle idee innate l'Anima non può mai lasciar di pensare, onde pensa anco quando l'Uomo dorme, quantunque non si avveda di pensare; ma questo lo dimo-

stra-

ſtraremo anco per l'eſperienza interiore di noi medeſimi: ma lo dimoſtraremo però dopo che avremo conoſciuto in Dio qual ſia l'origine, e l'eſſenza dell'Anima; all'incontro ſe Iddio è ſolamente vivente, e non è intelligente, e non ha idee, ſi può dire, che le Anime ſiano a guiſa di *tavole raſe*, ma come noi faremo vedere in appreſſo, non ſi può nemmen dimoſtrare, come abbiano ſenſo; ſe poi le Anime ſono, come vuole Epicuro, un'aggregato di atomi, il ſenſo delle Anime è accidentale, perche l'Anima ſi diſcioglie; uopo è dunque eſaminare l'eſiſtenza di Dio, e quale ſia la ſua eſſenza: ciocchè faremo nella ſeguente Propoſizione.

# PROPOSIZIONE III.

*Eſiſte realmente una ſoſtanza infinita, ed eterna infinitamente intelligente, e provida, e la quale contiene in se infiniti attributi di perfezione: e la quale crea le forme per opera della ſua intelligenza delle ſue idee non diverſe dalla ſua intelligenza, e per opera del ſuo amore non diverſo dall' intelligenza, e delle idee.*

## DIMOSTRAZIONE.

Abbiamo dimoſtrato nella prima propoſizione, che 'l corpo trinodimenſo, del quale per lo mezzo del ſenſo la mente ha idea come di coſa finita, e terminata, non può eſiſtere in quella guiſa, che a i noſtri

fensi si apprefenta : e ciò a cagione , che non può esistere il Vacuo , o sia il niente , il quale divida realmente un corpo dall'altro in quella guisa , che a noi per lo mezzo del senso sembra , che i corpi sensibili siano l'uno dall'altro divisi ; ed abbiamo detto altresì nell'accennata prima proposizione,che considerandosi i corpi a noi insensibili sino all'infinito senza il vacuo , che l'uno dall' altro realmente gli separi , e gli divida , la mente non può mai concepire , che un corpo sia realmente diviso dall'altro : adunque se noi consideriamo quest'Universo solamente per lo mezzo della sensazione, e per quello della riflessione sensibile , noi non potremo mai giungere a formare altra idea dell'Universo , se non che quella di un aggregato infinito , composto d'infiniti corpi l'uno dall'altro realmente non divisi , i quali formino un tutto: cioè a dire, noi formaremo una idea di un infinito materiale ; ma questa idea ripugna tutt' ad un tempo all'idea del finito, ed all'idea dell'infinito; ed eccone la pruova.

Ripugna all'idea , che abbiamo del finito , perche se 'l numero de' corpi , che compongono l'Universo è infinito,gl'infiniti corpi l'uno dall'altro realmente non divisi non possono comporre un corpo finito , e terminato , il quale sia il tutto : perche se componessero un corpo finito , e terminato , questo corpo finito , e terminato non sarebbe il tutto , e perciò di là di questo corpo finito vi averebbe da essere il Vacuo,cioè il niente ; ma l'esistenza del niente ( abbiamo detto ) che non si può ammettere , dunque l'aggregato degl'infiniti corpi l'un dall'altro non divisi dal vacuo non possono formare un corpo finito , e terminato , il quale sia tutt'ad un tempo il tutto , e sia corpo finito , e terminato : ed all'incontro se si vuole, che i corpi infiniti compongano un corpo infinito , questo corpo infinito non è corpo , perche l'idea , che abbiamo del corpo è quella dell'estensione, cioè di una figura lunga , larga , e pro-

fon-

fonda; alla perfine fra 'l finito, e l'infinito non vi si può considerare una natura di mezzo, perche o è finito, e terminato, ed è corpo, o è infinito, e come non terminato non è corpo; e se non è corpo io posso a buona ragione chiamare sostanza questa cosa infinita, ed esistente, che non è corpo finito, e terminato.

Ma supponiamo per ipotesi, che esista questo infinito aggregato de'corpi, che noi appellaremo infinita estensione, poiche non vogliamo nomarla sostanza a cagione che tutto quello, che si suppone, che dipenda in qualche modo da corpo, non può mai esser sostanza spirituale. Supponiamo dunque per ipotesi, che esista questa infinita estensione: ciò supposto, questa infinita estensione, questo tutto (come infinito) deve esser anco eterno, e perciò deve esistere in se, e per se, nè può esser da altra cosa dipendente, nè prodotto, perche non può esser prodotto dalle forme, le quali sono in lui contenute. Dimostraremo ora, che nemmeno le forme possono dipendere dal tutto infinito; ed eccone la pruova.

Se questo tutto infinito non ha in se altro attributo, che quello di essere esistente con l'attributo d'infinito, ed eterno, le forme in niun modo da lui dipendono: e perciò ogni forma particolare avendo in se l'attributo di essere in se esistente, ed eterna, ha altresì l'attributo di esser infinita nella sua specie: e perciò in quel che riguarda l'esistenza, e gli attributi, ogni parte è uguale al tutto: il che è assurdo. Ed in vero se riguardiamo l'idea, che abbiamo di un tutto infinito con idea di un Ente, il quale non sia altra cosa, che una infinita estensione, in questo caso le forme particolari hanno ogn'una l'attributo di esser esistente, come è esistente il tutto. Hanno ogn'una l'attributo di esser estensa nella sua forma particolare, giusto come il tutto è estenso nella sua infinità, nè in altro differiscono in quanto agli attributi, se non in

ciò, che il tutto infinito, come infinito è una estensione senza forma: ed all'incontro le forme particolari sono estense nell'essere della loro forma; adunque secondo questa ipotesi la differenza di attributi, che vi è fra 'l tutto, e le parti, altra non è, se non che quella differenza, che vi è fra'l genere, e la specie, perche il tutto è corpo in genere, e le forme sono corpi particolari, senza che però niente le forme particolari dal tutto dipendano.

Ma s'è così, il tutto infinito, ed eterno non ha in se alcuno attributo di esser autore delle forme: all'incontro nemmeno le forme possono produrre il tutto; dunque avremo tanti Enti, e tanti Dij, quante sono le forme dell'Universo comprese, i quali Dij però non dipenderanno l'uno dall'altro. Ma nell'Assioma primo noi abbiamo detto, che in Metafisica la mente umana cerca conoscere l'origine, e l'essenze delle cose, ed ora abbiamo veduto, che avendo noi considerato l'Universo per lo solo mezzo della sensazione, e della riflessione sensibile, noi abbiamo ritrovato solamente una infinita estensione, nella quale la mente non conosce l'origine delle forme; adunque nell'idea di una infinita estensione non si adempisce il desio, che ha la mente umana di conoscer l'origine, e l'essenza delle forme, e perciò non si adempisce l'idea dell'infinita essenza di Dio, nè quella della sua infinita perfezione, poiche l'idea confusa, che la mente ha di Dio è quella di una causa prima delle cose tutte; l'estensione infinita dunque non può esser Dio, mentre non è causa delle forme. Bisogna dunque andar rintracciando gli attributi di questo tutto infinito, ed eterno, il quale già vediamo, che deve esistere, acciò possiamo conoscere qual sia l'origine, e l'essenza delle forme: la qual'origine non abbiamo potuto ritrovare per lo mezzo del senso, e nemmen per quello della riflessione sensibile.

Continuiamo ora a supporre esistente per ipotesi

quest'

quest'infinito tutto, o sia quest'infinita estensione. Ciò supposto: o si suppone, che'l tutto infinito sia vivente: o si suppone che non sia vivente. Suppongasi per primo, come ha supposto Epicuro, che le forme non siano viventi, ma che l'azione, che hanno la traggano dal moto; in questo caso si risponde, che con questa ipotesi non si può spiegare l'origine del moto; ed eccone la pruova. Il moto delle forme è una proprietà dipendente da un'altra causa produttrice del moto delle forme: ma questa causa del moto delle forme non può procedere da un'altra forma finita, e non vivente la quale abbia moto, perche sempre che noi vogliamo attribuire l'origine del moto ad una forma finita, e terminata, necessariamente dovremo ricercare l'origine del moto, che ha quella forma finita, e terminata: ond'è, che non potendosi fino all'infinito ritrovare la causa prima del moto delle forme finite, necessaria cosa è, che la causa prima del moto delle forme finite esista essenzialmente in quel tutto infinito, ed esistente per se, il quale abbiamo supposto esistente nella natura di una infinita estensione, allorchè abbiamo considerato il corpo finito, e terminato, e che l'abbiamo considerato solamente per lo mezzo del senso, e della riflessione sensibile; adunque il tutto infinito, ed eterno è il soggetto primo del moto, che hanno le forme.

Ma il tutto, come infinito non ha moto locale, ed all'incontro è il soggetto primo delle cose tutte, onde è forza, che sia la causa prima del moto locale, che hanno le forme; dunque la causa prima del moto locale, la quale esiste nel tutto infinito non può esser'altra, che la Vitalità del tutto, la quale propagata nelle forme particolari somministri alle forme moto attuale, e locale; adunque se'l tutto infinito è il soggetto primo, e la causa prima del moto delle forme, e'l moto è dipendente dalla Vitalità del tutto infinito, il

tutto

tutto infinito è un Ente vivente, il quale è l'origine, ed il soggetto primo della vita, che hanno tutte le cose nell'Universo contenute, ed è la vita del mondo. Ma se è così, il moto, e la vita sono una istessa cosa, e le forme sono, come il tutto, viventi: imperocchè se la Vitalità dell'Ente, o sia del tutto è l'origine del moto, necessariamente tutte le cose, che hanno moto devono participare della Divina Vitalità, e perciò devono esser viventi; adunque se si suppone, come ha supposto Epicuro, che i suoi primi Atomi abbiano moto, e non abbiano vita, non si può intendere l'origine prima del moto, perche l'estensione infinita non può esser vivente; e se si suppone, che gli Atomi siano viventi, come ha supposto Democrito, il tutto infinito, o sia l'estensione infinita supposta esistente per ipotesi, è vivente. Dimostraremo ora, che attribuendosi al tutto infinito la Vitalità non si adempisce l'idea della Divina perfezzione, e non si spiega qual sia l'origine, e l'essenza delle forme, ma che è necessario attribuire all'Ente l'intelligenza, le idee, l'amore, e la providenza.

Supponendosi per ipotesi, che'l tutto infinito sia solamente vivente, e non intelligente, s'incomincia a conoscere, che le forme dipendono in qualche modo dal tutto, perche il moto particolare delle forme sarebbe prodotto nelle forme dalla Vitalità del tutto: ma con tutto ciò non si conosce l'origine, e l'essenza delle forme prime, imperocchè il tutto vivente, come infinito non potendosi muovere di moto locale, sembra, che non possa infondere con la sua solita Vitalità moto locale alle forme. Dimostraremo ora, che attribuendosi al tutto solamente la Vitalità, le forme non potrebbero esistere: e dimostraremo esser necessario attribuire a Dio gli attributi d'intelligenza, e di providenza, e quello d'infinite idee, acciò possiamo intendere quale sia l'origine, e l'essenza della nostra mente, o

sia

sia della nostra Anima, e quale è quella delle forme.

Supponiamo per primo, che'l tutto infinito sia un Ente eterno, infinito, e vivente, ma senza intelligenza, senza providenza, e senza idee, e senza amore: quest'Ente infinito, e vivente, come privo d'intelligenza non averebbe altro attributo, che quello di un senso della propria vita, ma senza avertenza di sentire se stesso: perche supponendosi, che non sia intelligente non potrebbe intender se stesso, e la sua infinita perfezione; ma se non potesse intender se stesso, e la sua infinita perfezzione, non potrebbe nemmeno intender le forme viventi, che sono in lui, sì che avrebbe in lui le forme senza sapere di averle; ma se fusse così, io che conosco me stesso, e rifletto alla perfezione della mia mente, e conosco le parti, che sono in me, o sarei più perfetto, che non è Dio, il quale non conosce se stesso, e nemmeno le forme, che sono in lui: over questa conoscenza, che io ho di me medesimo sarebbe in me imperfezzione: ma imperfezzione non può essere, perche se fusse imperfezzione sarebbe ancora in me difetto il desiderio, che io ho in me di conoscer l'origine, e l'essenza di me medesimo; ma per dire a buona ragione, che questo desiderio sia difetto in me, e che sarebbe imperfezzione in Dio, bisogna dimostrare, che non si possa adempire, nè in me, nè in Dio, perche (al certo) se la conoscenza dell'origine di me stesso, e della mia essenza si potesse adempire nell'Ente, cioè in Dio, quell'Ente, il quale conoscesse se stesso, goderebbe ne i suoi attributi di perfezzione, e nella contemplazione delle forme, che sono in lui; Adunque se Iddio conoscesse se stesso, e la sua infinita perfezzione, sarebbe più beato, che non sarebbe vivendo solo in se stesso senza conoscer se stesso, e nemmen le forme, che sono in lui. Per esempio.

Quando io nell'antecedente proposizione ho cono-

no-

nosciuto, che esiste il mio pensiero, e che io sono una cosa, che pensa, non son giunto (è vero) a conoscere l'origine, e l'essenza di questo mio pensiero; ma se vi è un originale perfettissimo, come è Dio, il quale sia origine, ed essenza di se medesimo, e che conosca se stesso, e tutte le cose, che sono in lui: in questo perfettissimo originale si adempisce tutta l'idea della perfezzione, e dell'infinita, ed eterna beatitudine; e se io posso giungere a conoscere in quest'Ente intelligente, e perfettissimo l'origine, e l'essenza del mio pensiero, e di me stesso, la quale sin'ora ho solamente conosciuta esistente, sarò certamente più felice in questa conoscenza, che non sono fino a tanto, che vivo al bujo privo della conoscenza dell'origine, e dell'essenza di me medesimo; adunque quando io nell'antecedente proposizione ho tentato di conoscere l'origine, e l'essenza di me medesimo, ho tentato di rendermi in tutto simile a Dio, il quale intende se stesso: e perciò se Iddio intende se stesso quello, che la mia mente hà fatto nell'antecedente proposizione a fine d'intender l'origine, e l'essenza di se stessa è un atto di pura intelligenza diversa dalla sensazione, e dalla riflessione sensibile: cioè da quella riflessione, ch'è l'istessa cosa, che'l senso interno: imperochè è un'atto, che la mia mente fa a similitudine di Dio, ch'è intelligente; ed all'incontro se si suppone, che Iddio sia solamente vivente, e non intelligente, la mente umana non potrebbe astrarsi dal senso per cercare in astratto l'origine del suo pensiero, e di se stessa: avvegnachè se Iddio in questa ipotesi sarebbe beato nella sua sola Vitalità, l'Anima umana anco supposta a guisa *di tavola rasa* non potrebbe avere la facoltà di astrarsi dal senso, e formare in se quella potenza dell'Anima, che i Sensisti nomano riflessione sensibile, o sia senso interno, perche ancor essa a similitudine di Dio solamente vivente, avrebbe da esser paga, e contenta nella sua Vitalità, e nelle

per-

percezioni de i sensi; adunque o bisogna che i Sensisti ci spieghino come nell'Anima *tavola rasa* si formi questa potenza della riflessione sensibile, o che concedano, che quello, che ha fatto la mia mente nell'antecedente proposizione per conoscer se stessa, è un'atto di pura intelligenza diversa dal senso, e dalla riflessione sensibile. Adunque se quello, che io ho fatto nell'antecedente proposizione è un atto di pura intelligenza diversa dal senso, e dalla riflessione sensibile: necessariamente quest'atto d'intelligenza è in me prodotto da Dio, che ha in se originalmente, e perfettissimamente l'intelligenza di se stesso, e di tutte le forme, che sono in lui; ed eccone di nuovo la pruova.

Io non hò formato in me questo desio di conoscere la mia origine, e la mia essenza, e nemmeno hò formato in me questa idea dell'esistenza del mio pensiero, e di me stesso; adunque questa idea viene in me prodotta da una cosa esistente, la quale è l'originale di questa mia idea; ma l'originale di questa mia idea non può essere un'altra cosa pensante, la quale sia finita, e terminata, perche questa cosa pensante finita, e terminata, la quale si supponesse, che fusse l'origine di questa mia idea, avrebbe bisogno di un'altra cosa pensante, la quale mandasse a lei questa idea; dunque questa idea, che io hò del mio pensiero, e della mia esistenza deve esser in me prodotta da una cosa infinita, e pensante, la quale sia l'originale di questa mia idea; ma noi abbiamo dimostrato, ch'esiste l'Ente infinito, ed eterno, perche il finito non può esister per se: ed abbiamo dimostrato, che questo Ente è in qualche modo l'origine della vita, e del moto, e ch'è in qualche modo l'origine delle cose tutte; dunque l'Ente infinito, ed eterno è l'origine di questa idea, che io hò del mio pensiero, e della mia esistenza. E se l'Ente infinito è Autore di questa mia idea, la quale abbiam dimostrato, ch'è intelligenza in tutto diversa dal senso, da

ciò necessariamente avviene, che l'Ente infinito, il quale imprime nella mia Anima questa intelligenza in tutto diversa dal senso, sia perfettissimamente intelligente, e che sia l'originale perfettissimo di tutte le intelligenze, e che sia l'intelligenza istessa per essenza. Adunque da ciò si deduce, che siccome io hò idea del mio pensiero, e della mia mente (ond'è, che io intendo me stesso e'l mio pensiero) Iddio, ch'è l'originale perfettissimo di tutte le mie idee, intende se stesso, intende la sua infinita perfezione, ed hà le idee di tutte le sue infinite particolari perfezioni. Dimostraremo ora più chiaramente, che l'Ente infinito, ed eterno è l'originale perfettissimo, e l'Autore delle forme tutte.

Al certo se Iddio non fusse intelligente ma fusse solamente vivente, Iddio sarebbe pago in se stesso, e nella sua Vitalità, nè intenderebbe se stesso, nè la sua essenza; dunque le forme non sarebbero in Dio cagione di beatitudine, e perciò sarebbero in Dio superflue.

Ma noi abbiamo provato, che le forme dipendono in qualche modo da Dio, perche traggono da Dio la vita, e'l moto; dunque se le forme dipendono da Dio, non possono essere in Dio superflue; e se non sono in Dio superflue, devono esser cagione della Beatitudine divina: ma Iddio è la prima causa di tutte le cose; dunque necessariamente Iddio crea le forme a fine di adempire la sua infinita Beatitudine: ravvisando sempre, ed eternamente nelle forme particolari le sue infinite eterne particolari perfezioni, le quali sono l'istessa cosa, che la sua infinita intelligenza. Ma se Iddio ravvisa nelle forme le sue infinite particolari perfezioni, Iddio hà le infinite idee delle sue infinite particolari perfezioni: ma in Dio le idee sono l'istessa cosa che l'intelligenza; dunque Iddio è intelligente, ed hà infinite idee non diverse dalla sua intelligenza.

Iddio

Iddio poi crea le forme in virtù del suo amore; pensando in se stesso, e di se stesso, perhe seguendosi il lume naturale, che hà seguito Platone, Dio come infinito non può pensare fuor di se stesso, nè di cosa, che sia fuor di se stesso, e del suo pensiero; ma se Iddio pensa in se stesso, e di se stesso, in Dio l'atto, e'l pensiero sono una cosa istessa: e perciò mentre Iddio pensa alle sue infinite perfezioni, e gode in quelle, crea le infinite forme, le quali rappresentano le sue infinite particolari perfezioni; e se Iddio pensando in se stesso crea le forme, le crea per opera del suo infinito amore: perche se abbiamo provato, che Iddio intende se stesso, e le sue infinite perfezioni, intanto Dio crea le forme, le quali rappresentano le sue infinite perfezioni, in quanto che ama se stesso, e le sue infinite perfezioni, e perciò Iddio hà l'attributo di un infinito amore di se stesso, e verso le forme da lui prodotte. Sono dunque le forme a guisa di specchi, ne i quali Iddio ravvisa le sue infinite perfezioni, e perciò l'infinita estensione non può sussistere come estensione, senza che l'Ente infinito, ed Eterno abbia gli attributi d'intelligenza, e senza che abbia in se le idee, nelle quali vi si contengono eternamente le forme prime nelle idee di Dio esistenti eternamente; la creazione delle forme dunque è una pruova in genere dell'attributo, ch'è in Dio d'intelligenza, dell'amore, e delle idee. Mostraremo poi dopò terminata questa dimostrazione fatta per spiegare la dottrina Platonica, che l'idea, la quale ha avuto Platone della creazione eterna delle forme, non ripugna alla creazione in tempo da Dio a noi rivelata. Dimostraremo ora, che Iddio hà in se l'attributo di providenza.

Perche abbiamo provato, che Iddio è intelligente, Iddio è anche necessariamente provido, perche se non fusse provido, la sua intelligenza non sarebbe perfettissima, com'è. Ma Iddio ci da anco una pruova

ſenſibile della ſua providenza negli attributi, che vediamo eſſere nelle forme intelligenti.

Le forme particolari dipendono tutte una dell'altra, e ſempre la meno nobile dipende dalla più nobile, perche le più nobili reggono, e governano ſempre le meno nobili. Ed a cagion di eſempio: Se riguardiamo la parte materiale delle forme, veggiamo, che per lo mezzo del moto, e della figura una forma regge l'altra: e ſe riguardiamo la parte morale, veggiamo in queſto noſtro mondo ſenſibile, che le forme più prudenti governano le meno prudenti, perche i padri, e le madri governano i figli, gli uomini governano gli animali, un uomo governa l'altro: e ſe riguardiamo a quello, che inſegna Platone, i Dei governano gli uomini; perche (al ſuo dire) Iddio ha dato a i Dei il governo del mondo: e ſe riguardiamo ancora a quello, che la noſtra Santa Religione c'inſegna, gli Angioli governano in qualche modo noi, perche per ordine di Dio ci cuſtodiſcono; adunque in queſto mondo una forma regge, e governa l'altra, e per ordine eterno le più prudenti governano, o almeno devono governare le meno prudenti; e quando il contrario di queſto avviene, il buon ordine ſi turba, e ſi confonde, e l'ordine del mondo patiſce, e ſi guaſta.

Ma queſta dipendenza di governo di una forma all'altra va all'infinito, perche ſe ſi ſuppone, che queſta termini in una coſa, che ſia forma, e che tutte le altre traggono l'origine di prudenza da quella: queſta coſa, che ſia forma ſarà il ſoggetto primo, e la cauſa prima di tutta quella prudenza, con la quale le forme l'una con l'altra ſi reggono, e ſi mantengono, ſempre le meno nobili dalle più nobili dipendenti. Ma queſta continua progreſſione di prudenza non può terminare in una forma finita, e terminata, perche ci avrebbe neceſſariamente ad eſſere un altra cauſa della prudenza di queſta coſa finita, e terminata, la quale ſi voleſſe ſup-

supporre, che reggesse, e governasse con la sua naturale prudenza tutte le altre forme finite dell'Universo a lei inferiori: dunque questa progressione di prudenza, con la quale le forme infinite l'una con l'altra si reggono, e si mantengono, esiste originalmente, ed essenzialmente nell'Ente infinito, ed eterno, e perciò Iddio è l'originale perfettissimo della prudenza particolare, che esiste nelle forme; e se Iddio è l'originale perfettissimo di tutta la particolare prudenza, che esiste nelle forme, Iddio è la providenza per essenza, e perciò Iddio è provido, ed è la providenza per essenza; e se Iddio è la providenza, Iddio è intelligente, perche Iddio non potrebbe esser provido se non intendesse se stesso, e se non intendesse le forme in lui contenute, e la sua providenza.

Abbiamo dunque dimostrato, che la nostra mente ha idea di un Ente infinito, ed eterno, e realmente esistente in atto, il quale è infinitamente intelligente, infinitamente provido, ed ha infinite idee di perfezzione non diverse dalla sua intelligenza, dalla sua providenza, e dal suo amore; e perche quest'Ente non si può considerare altro, che come una idea puramente intelligibile, quest'Ente si deve nominare sostanza infinita, ed eterna.

# AVVERTIMENTO.

Devesi avvertire, che dall'antecedente dimostrazione fatta in conseguenza del lume naturale, che ha seguito Platone, si deduce certamente, che Iddio è intelligente, provido, che ha in se infiniti attributi di perfezzione: e si deduce altresì in genere, che Iddio crea le forme per opera della sua intelligenza, del suo amore, e della sua bontà, e tutto ciò con dimostrazione uguale alle Geometriche, come farem vedere nelle seguenti Considerazioni; ma non sene deduce già

in

in particolare, che Iddio abbia eternamente creato forme infinite: imperocchè (come abbiamo detto nella nostra Filosofia) Iddio ha bensì alla nostra mente conceduto di poter intender la sua esistenza, e quegli attributi di lui, che giova a noi di conoscere, ma, non ci ha permesso di conoscere i modi particolari, con i quali egli crea le cose, e solamente si è compiaciuto di rivelarcele nella Santa Genesi. Oltre a ciò perche nel *Capitolo primo della quarta parte della nostra Filosofia*, abbiamo provato, che noi dobbiamo credere la creazione in tempo, e dal niente da Dio a noi rivelata, quantunque nostra mente non possa intenderla, non temiamo, che la creazione eterna delle forme da Platone pensata, faccia impressione nella mente di alcuno.

Or quì necessaria cosa è ancora, che io prevenga il mio Lettore intorno ad una difficoltà, che forse mi si potrebbe fare intorno all'antecedente dimostrazione da i nostri Maestri nella Sagra Teologia; e questa è la seguente.

Potrebbero forse dire, che dalla mia antecedente dimostrazione si deduce, che le idee siano in Dio l'una dall'altra distinta e diversa, e che ciò sia contrario alla dottrina di S.Tommaso *nella Somma*.

Ed a questa difficoltà io rispondo: che queste, che io chiamo idee in Dio, non sono in Dio l'una dall'altra distinte, imperocchè essendo infinite in numero, sono l'istesso, che la sua infinita intelligenza, nella quale sono comprese sempre, e senza alcuna differenza di tempo quelle conoscenze, che sono particolari a nostro riguardo, e non sono particolari in Dio: talche le intelligenze particolari sono in Dio, e con tutto ciò non sono nella sua intelligenza diverse nè particolari. Ed in vero se la nostra Sagra Teologia c'insegna, che Iddio vede tutte le cose da lui create, e tutte le nostre operazioni, certamente a nostro riguardo queste partico-

cola-

colari cose, che Iddio vede sono diverse forme di pensieri partcolari, e l'uno dall'altro distinti a nostro riguardo, e perche sono forme di pensieri, sono idee; ma poscia perche questi infiniti diversi pensieri, che sono diversi in quanto a noi, non sono come infiniti diversi in Dio, in Dio sono l'istesso, che la sua infinita, ed eterna intelligenza. Alla perfine, queste, che io chiamo idee, sono l'istesse, che l'infinita conoscenza, la quale Iddio ha delle cose da lui create, e di tutte le nostre operazioni, le quali, perche sono diverse dalla sua infinita intelligenza, sono (a nostro riguardo) l'una dall'altra distinte, e non sono distinte in Dio. Parmi dunque, che la differenza consista nel nome d'idee, e di conoscenze: con tutto ciò però così questo mio, come ogni altro mio sentimento il sottometto alla censura di Santa Chiesa.

# CONSIDERAZIONE.

*Intorno all'antecedente Proposizione, e nella quale si spiega la cagione, per la quale s'incontra negli uomini tanta difficoltà a conoscere, e confessare l'esistenza della sostanza infinita.*

Ecco dunque, che abbiamo fatto la pruova di una cosa puramente intelligibile, come appunto è la sostanza infinita, eterna, intelligente, e provida: ed abbiamo dimostrato l'esistenza, e gli attributi di quella con dimostrazione eguale a quelle di Euclide, perche se le dimostrazioni di Euclide sono certe, ed indubbite a cagione che in quelle si conclude, che la cosa non può esser altro, che *una*, o in altro modo, che in

Vna

*Uno*, l'antecedente nostra dimostrazione dell'esistenza della sostanza infinita, eterna, intelligente, e provida è altresì ugualmente certa, che le dimostrazioni di Euclide, poiche in quella si conclude, che necessariamente deve esistere la sostanza infinita, ed eterna, la quale come infinita, ed eterna non può esser altro, che *una*; e la quale perche ha in se le forme da lei dipendenti, non può esser altro, che intelligente, e provida.

Ma se altri dicesse, che questa dimostrazione della sostanza infinita non è ugualmente dimostrativa, che le dimostrazioni di Euclide: io gli risponderei, che questa difficoltà, ch'egli trova ad intendere la dimostrazione della sostanza, è cagionata dall'abito, ch'egli ha formato nella sua mente di non ricevere per dimostrazione queste cose, nelle quali non vi è il soccorso di alcuna imagine, che appaghi la fantasia; ed eccone la pruova.

Noi abbiamo detto, che l'essenza delle dimostrazioni di Euclide consiste nel concludere, che si fa in quelle, che la cosa non può esser in altro modo, che in *Uno*: ed abbiamo detto nel Capitolo 4., che in tanto nelle dimostrazioni di Euclide si giunge a concludere, che la proprietà contenuta nella proposizione non può essere in altro modo, che *in Uno*, in quanto che la dimostrazione si compone di sillogismi l'uno dall'altro dedotti: ed abbiamo detto altresì, che la costruzione non forma l'essenza della dimostrazione, ma che l'essenza della dimostrazione consiste solamente nel raziocinio astratto. Or mentre noi nell'antecedente dimostrazione usando di un raziocinio in tutto astratto da i sensi, abbiamo concluso per lo mezo di un metodo dimostrativo quanto è il Sintetico, che la sostanza infinita è necessariamente esistente, e ch'è una, intelligente, e provida: certamente la nostra dimostrazione è ugualmente dimostrativa, che quella della proposizione 32. del

del primo di Euclide; ed a cagion di esempio. Nella 32. di Euclide la costruzione serve di mezzo per fare la dimostrazione, imperochè Euclide considera la quantità: ma la dimostrazione consiste nel concludere, che tre angoli di un triangolo non possono esser altro, che uguali a due retti: e se la mente umana fosse capace d' intender questa dimostrazione riguardante la quantità senza aver bisogno di costruzione, la dimostrazione sarebbe così certa, ed indubbitata, come ella è fatta con l'ajuto della costruzione.

Ora nella nostra antecedente dimostrazione della sostanza infinita, nella quale la mente non hà per oggetto la quantità, noi abbiamo per lo metodo di esclusione, e limiti provato, che necessariamente Iddio deve esser vivente, intelligente, provido, e che deve esser l'infinito amore, e che deve avere le idee delle sue perfezioni, e delle forme esistenti nelle sue idee, e che deve esser Creatore delle forme: e l'abbiamo provato dimostrando, che Iddio non può esser finito, e terminato: che Iddio non può essere una infinita estensione: non può nemmeno essere solamente vivente, e non intelligente: ed alla perfine abbiamo escluso dalla nostra mente tutte le idee, che si potrebbero aver di Dio, e perciò abbiamo concluso, che solamente quella idea di un Dio infinito, eterno, vivente, intelligente, e provido è quella, ch'è la vera, e sola idea, che si deve aver di Dio: e tutto questo l'abbiamo dimostrato per lo mezzo del metodo di esclusione, e limiti: metodo, il quale abbiamo dimostrato nella nostra nozione 8. di Logica, ch'è metodo ugualmente dimostrativo, che'l sintetico; adunque abbiamo concluso nella nostra dimostrazione, che l'idea, che dobbiamo aver di Dio non può esser altro che una; adunque l'antecedente nostra dimostrazione è diversa da quella della 32. di Euclide solamente in ciò; che quella è fatta per lo mezzo della costruzione a cagione che in quella riguardandosi la

quantità è necessario dar soccorso all'imaginazione, ed all'incontro la dimostrazione della sostanza infinita è fatta senza costruzione, perche'l suo oggetto essendo di una cosa puramente intelligibile non vi è bisogno di ajutare con i segni l'imaginazione; devesi dunque appellare la dimostrazione Metafisica una dimostrazione fatta senza costruzione, e non appoggiata ad alcuna ipotesi, a cagione che è una dimostrazione puramente intelligibile.

Ora noi vogliamo un po rintracciar la cagione, per la quale tanta difficoltà s'incontra ne i Filosofi ad intendere la reale esistenza della sostanza infinita, per modo tale, che più tosto di ammettere una sostanza infinita, ed universale, si ribellano dalla ragione, e si vanno a precipitare in una falsa Logica de' sensi, nella quale non possono conoscere alcuna cagione, alcuna origine, alcuna essenza delle cose. Esaminiamo dunque qual sia la cagione di questo grande abborrimento, che hanno la maggior parte de i Filosofi alla contemplazione delle verità Universali, e puramente intelligibili.

La cagione è, perche l'Anima accostumandosi nel corpo a voler sempre congiunta alle sue idee una imagine di cosa sensibile, pruova grandissima fatiga allor che ella vuole in tutto distaccarsi da i sensi, com'è necessario, che ella faccia, acciò possa formar l'idea di una verità puramente intelligibile, nella quale niente d'imaginabile vi si contiene. Ma in vero questa difficoltà, che la più gran parte degli uomini incontrano a formare nella lor mente l'idea della sostanza infinita non dipende già dal difetto della dimostrazione, la quale sia in se stessa impossibile ad intendersi, ma dipende dalla pigrizia della mente della più gran parte degli uomini, i quali malagevolmente si riducono ad accostumar la lor mente a quelle astrazzioni da i sensi, le quali quando sono da buona Logica condotte, e guidate, la sollevano da quella specie di raziocinio materiale,

che

che gli rende ſimili a i bruti animali, e gl'inalza a quella contemplazione delle verità eterne puramente intelligibili, che rende l'Anima, o ſia la mente ſimile agli Angioli, ed anco a Dio. E che ciò ſia vero:

Noi veggiamo, che tutti quelli, i quali alla dimoſtrazione della ſoſtanza infinita ſi oppongono, ſempre ſenza ch'eſſi ſteſſi ſe ne avvedano, dimandano, che loro ſi dia una imagine della ſoſtanza infinita. Or queſto è graviſſimo errore: imperciochè l'iſteſſa coſa è dimandare imagine ſenſibile della ſoſtanza, che non intender la natura, e l'eſſenza della ſoſtanza; per eſempio: Se un Senſiſta dimanda ad un vero Metafiſico, che coſa è la ſoſtanza, il Metafiſico non può altra coſa riſpondere, ſe non che quello, che dice Iddio a Moisè nella Geneſi, cioè: *Ille ego ſum qui ſum*: e poſcia quello, che dice Moisè quando parla a Faraone, cioè: *Ille, qui eſt, mittit me*. Ed in vero in queſte parole conſiſte l'idea della ſoſtanza, cioè a dire: *Io ſono quello, la di cui eſſenza conſiſte nell'eſiſtere, ed in cui l'eſiſtenza, e l'eſſenza è una coſa iſteſſa: io ſono la ſola coſa, che eſiſte in se, e da se, e per se, e ch'è cauſa, ed effetto di se medeſima: ed io ſono la ſola coſa, dalla quale tutte le coſe, che ſono, procedono da me, ſono in me: ed in tanto quelle ſono, in quanto ſono per me, in me, e da me*. Queſto è il ſolo modo, col quale può riſpondere un vero Metafiſico ad un Senſiſta, che'l dimanda qual ſia l'idea della ſoſtanza infinita, ed eterna. Potrà riſpondere altresì il Metafiſico in quella guiſa, che dice Platone nel Parmenide, cioè che la ſoſtanza è quella la quale nello ſteſſo tempo, ch'ella è tutte le coſe, ella non è niuna delle coſe, che fà: e che nello ſteſſo tempo ch'è tutto, e che fà tutto, ella non hà alcuna relazione con le coſe, che fà, e le quali come da lei fatte, ſono a lei ſimili: ond'è, che non ſi può con alcun ſegno ſenſibile, e nemmen con alcun nome la ſoſtanza additare. Le ſeguenti ſono le parole di Platone.

Socrate: *Non itaque nomen illi est, non sermo, non scientia quædam, non sensus, non opinio*. L'altro interlocutore: *non videtur*. Socrate: *quapropter nec nominatur, nec dicitur, nec opinione cogitatur, nec cognoscitur, nec ab alio ex iis, quæ sunt sentitur*. L' altro interlocutore: *Haud sanè videtur*. Socrate: *An probabile est, ita circa ipsum unum sic se habere? non ut mihi videtur*; e quel che siegue.

Ecco dunque, che Platone, il quale hà inteso, e spiegata l'idea della sostanza infinita c'insegna, che allora la mente forma in se l'idea della sostanza, quando si astrae in tutto da ogni sensibile imagine: ond'è che il vero Metafisico non può altro rispondere al Sensista se non queste parole, cioè: la sostanza è, perche si dimostra ch'è un Ente necessariamente esistente, come infinito, ed eterno: e si dimostra, che le forme, e niuna cosa sarebbero, se la sostanza infinita, ed eterna non esistesse côn gli attributi d'infinitamente intelligente, ed infinitamente provida.

Potrà altresì il Metafisico (per dare della sostanza una imagine astratta) rispondendo come Pitagora, dire: la sostanza è la mente del Mondo vestita d'infiniti raggi di luce, i quali sono le forme in lei esistenti, e da lei dipendenti.

Potrà ancora il Metafisico rispondere, spiegando il sentimento di Zenone Stoico, cioè, che la sostanza è la mente, lo spirito del Mondo realmente esistente in atto, ed il quale da vita, e moto a certi infiniti punti sostanziali realmenre esistenti in atto, e viventi in atto in Dio come unità di forme incorporee esistente nelle Divine idee, dall'unione tra' quali poi si formano le linee, e quelle superficie, le quali compongono i corpi apparenti di tre misure a noi visibili. Alla fine potrà dire con Zenone, che esistono realmente in Dio, come idee di Dio, quei punti, quelle linee, e quelle superficie, delle quali la mente umana hà le idee astrat-

te,

te, e dalle quali si formano in atto i corpi apparenti, che in vece la mente umana dall'unione delle superficie li compone in idea.

Potrà parimente il Metafisico assomigliarla ad un Sole infinito, e senza forma; ma tutte queste risposte del Metafisico non mai appagaranno il Sensista, il quale essendo sempre accostumato a volere in tutte le sue idee una imagine di cosa corporea, sempre dirà: Di grazia ditemi, che cosa è questa Sostanza? E' ella a guisa dell'aria, un Corpo invisibile? E' ella un Etere sottilissimo? E' ella un Vapore incomprensibile? E se allora il Metafisico gli rispondesse: la sostanza non si può assomigliare ad alcuna cosa finita, e terminata, ed è tutt'ad un tempo quella, dalla quale tutte le cose finite, e terminate dipendono: il Sensista non mai si ridurrebbe a sollevarsi da i sensi per modo, che giungesse a formare l'idea in tutto astratta dalla sostanza puramente intelligibile: tanta è la forza, che hanno negli uomini gli abiti di mente.

Ma in vero non sarebbero di sì gran colpa rei quei Filosofi, i quali ricusano di ammettere l'esistenza della sostanza infinita, se vinti dalla difficoltà di conoscerla si contentassero solamente di dire, che essi non l'intendono: ma il male si è, che agitati nell'animo da una immoderata ambizione di sapere, rappresentano a gli uomini una falsa sapienza per vera, poichè stabiliscono, come verità indubbitata, che la vera sapienza, della quale la mente umana è capace, sia solamente ristretta dentro i corti limiti di quelle cose, che la mente umana può vedere per lo mezzo de i sensi, e per quello della riflessione sensibile su de i sensi fatta; fanno appunto questi Filosofi Sensisti quello istesso, che si facea in Europa prima che si fussero ritrovati gli Antipodi. Ed in fatti gli uomini di quei tempi (come pigri, che erano) non volevano intraprendere quelle grandi fatiche, che per una così grande discoperta erano necessario, e perciò si ap-

piglia-

pigliavano al partito d'incolpare non solo d'ignoranza, ma anco di delitto contro la Religione quelli, che assentavano, che vi potessero esser gli Antipodi. Dell' istesso modo i pigri, e meschini Filosofi Sensisti deridono, e trattano da Sofisti importuni quei Filosofi Metafisici, i quali difendono la reale esistenza della sostanza infinita, e le idee innate esistenti nell'anima umana, e dipendenti da quella, solamente perche essi non hanno il coraggio di distaccarsi, e sollevarsi in tutto da i sensi per penetrare poi con la mente pura in quel lucidissimo mondo di verità puramente intelligibili, e realmente esistenti.

Con tutto ciò però alcuni antichi maliziosi Sensisti non han lasciato di conoscere, che l'esistenza della sostanza infinita, intelligente, e provida si dimostra a quelli, che vogliono in tutto da i sensi con buon ordine di Logica la loro mente astrarre. E che ciò sia vero: Democrito, ed Epicuro intanto diedero per ipotesi, e senza pruova il vacuo, cioè il niente esistenti, in quanto che ben sapevano, che se l'Universo era un'infinito pieno di forme, le quali si reggessero l'una con l'altra, Iddio dovea esser provido, ed intelligente, appunto come abbiamo dimostrato poc'anzi nell'antecedente proposizione. Ed in effetto veggiamo, che la verità sveglia sempre qualche rimorso nell'animo di quelli, i quali cercan da quella fuggire: perche il Poeta Lucrezio dopò essersi ben'affatigato per opporsi alla Divina intelligenza, ed alla Divina providenza, nel quinto libro poi in un certo modo le confessa. Alla perfine quelle idee del vero, e del buono, che Iddio ha inserite nell'Anima umana, sempre all'Anima nell' errore sommersa in qualche modo il suo errore rammentano: così parimente alcuni maliziosi Filosofi Sensisti non han lasciato di vedere l'esistenza, e gli attributi della sostanza infinita, cioè di Dio, ma comeche sono della Religione nemici, ricorrono alle ipotesi per na-

scon-

fconderla agli occhi del volgo.

Alcuni noſtri moderni Filoſofi ancora imitatori di Democrito, e di Epicuro, perche abborriſcono la Religione s'ingegnano o di diſtruggerne nella noſtra mente l'eſiſtenza, o di ſpogliarla di attributi di perfezione.

L'empio Benedetto Spinoſa prendendo l'aria di Geometra pone i ſuoi Aſſiomi indimoſtrati: e poſcia ſotto il ſpecioſo nome di ſoſtanza ci dà l'idea d'una infinita eſtenſione, priva degli attributi d'intelligenza, e di providenza; onde poi ne viene, che egli non pruovi l'eſiſtenza delle forme, appunto come abbiamo già detto.



PRO-

# PROPOSIZIONE IV.

*In conseguenza del lume naturale, che ha seguito Platone, in Dio vi devono essere infinite unità di forme incorporee, ed eternamente esistenti in atto in Dio, le quali perche sono forme, e non sono corpi, si possono nomare forme sostanziali; queste forme poi devono essere ogni una perfettissima in suo genere a riguardo di Dio, ed all' incontro devono essere imperfette a riguardo l' una dell' altra.*

## DIMOSTRAZIONE.

NEll'antecedente proposizione abbiamo dimostrato, che Iddio crea le forme per opera della sua infinita intelligenza, e del suo infinito amore, e che le forme non esisterebbero se Iddio non fusse intelligente, e non avesse infinite idee, le quali tutte rappresentano le infinite sue perfezioni; adunque Iddio crea in genere le forme. Abbiamo altresì detto nell'antecedente proposizione, che le forme, che Iddio crea in se eternamente, sono infinite imagini delle infinite Divine perfezioni, per modo che sono a guisa di specchi, ne i quali Iddio ravvisa continuamente, ed eternamente la sua perfettissima essenza, e le sue infinite perfezioni: ma Iddio è *Unità*, perche è *Una*, e la sua *Unità* consiste nell'essere una infinita sostanza realmente esistente in atto, dunque le forme da Dio eternamente prodotte, poiche sono imagini delle perfezioni di Dio, devono essere Unità, e devono essere sostanze; ma

non

non possono esser le Unità per essenza, com'è Dio, perche sono forme; dunque devono esser Unità di forme sostanziali realmente esistenti nella Divina essenza.

Queste forme poi devono essere incorporee, perche se fossero corporee, ed esistenti in Dio, e realmente esistenti nella Divina essenza, Iddio ancora sarebbe estenso corporeo: ma noi nell'antecedente proposizione abbiamo dimostrato, che Iddio non può essere infinita estensione; adunque le forme infinite da Dio eternamente prodotte sono unità di forme sostanziali incorporee, e realmente esistenti in atto. Dimostraremo ora, che sono tutte perfettissime in genere loro a riguardo di Dio, e che sono imperfette a riguardo l'una dell'altra.

Iddio come perfettissimo non può creare cose, le quali sono positivamente imperfette nella forma del loro essere: ma Iddio, come *Uno*, e solo non può altresì creare forme, le quali siano, come egli è, perfette nella loro essenza, perche sarebbe necessario, che queste cose perfette in essenza, come Iddio, fossero infinite per essenza, e senza forma, come è Iddio, onde Iddio non sarebbe com'è, *Uno*, e solo perfettissimo nella sua essenza: ciocchè è impossibile; ma Iddio non può crear cose positivamente imperfette nelle forme particolari del loro essere; adunque Iddio crea le forme prime perfette in loro genere, cioè ogni una perfettissima nell'esser della lor forma, ed all'incontro non perfette come Dio, il quale come esistente in se, e per se non è forma, e perciò è perfettissimo nella sua essenza.

Ma se le forme prime, come forme non possono esser perfettissime, come è Iddio, è necessario, che in ogni una delle forme ci manchi qualche cosa, la quale sia l'effetto, che produce nelle forme la differenza, che vi è fra Dio, che è perfettissimo in essenza, e la

forma, ch'è solamente perfettissima nella forma del suo essere; ma abbiamo detto, che le forme non possono essere imperfette a riguardo di Dio, il quale come perfettissimo le crea tutte perfette nella forma del loro essere; adunque le forme sostanziali prime sono a riguardo di Dio tutte perfettissime nella forma del loro essere, e sono imperfette a riguardo l'una dell'altra. In conseguenza dunque del lume naturale, che ha seguito Platone, in Dio devono essere infinite Vnità di forme incorporee, ed eternamente esistenti in atto in Dio, le quali perche sono forme, e non sono corpi, si possono chiamare forme sostanziali. Queste forme poi devono essere ogni una perfettissima in suo genere a riguardo di Dio, ed all'incontro devono essere imperfette a riguardo l'una dell'altra; Ch'è ciò che doveasi dimostrare in conseguenza del lume naturale, che ha seguito Platone.

## CONSIDERAZIONE.

POssiamo ancora spiegare questa proprietà, che hanno le forme di essere perfettissime nella forma del loro essere a riguardo di Dio, ed imperfette a riguardo l'una dell'altra; per esempio. Un perfettissimo Pittore il quale abbia (come ha il nostro Sig. Francesco Solimena) la mente ricca, ed abbondante di bellissime idee, dedotte come le ha egli dalla buona Filosofia, alle nobilissime imagini Poetiche congiunta: questo tal Pittore (dico) dipinge gli Angioli, dipinge gli uomini, dipinge ogni bruto animale, e sino lo scorpione: e perche il menzionato Signor Francesco li dipinge tutti perfettamente nella forma del loro essere, tutte queste diverse specie di forme sono perfettissime a riguardo dell'eccellente Pittore, che le dipinge: ed all'incontro sono una più perfetta, l'altra meno, considerate

l'una

l'una a riguardo dell'altra, ma tutte sono perfette in loro genere; dell'istesso modo tutte le forme sostanziali prime sono perfettissime a riguardo di Dio, nel quale sono, e sono *una* a riguardo dell'altra più, o meno perfette. Spiegaremo nella seguente Considerazione in che consista questa differenza di perfezzione, che vi è fra le forme particolari.

All'antecedente proposizione parmi già di vedere i Sensisti, i quali imitando il Satirico Luciano ne i suoi Dialoghi mi deridano, e dicano: Adunque Iddio è un numero, e le essenze, che produce sono tutte numeri!. Ed a questo seriamente rispondo: che la sostanza infinita, ch'è Dio, è l'originale perfettissimo, realmente esistente in atto, cioè a dire, ch'è l'originale esistente dell'idea obiettiva, che l'Anima umana ha della sostanza infinita, intelligente, e provida: dalla qual cosa si deduce, che se i Sensisti vogliono, che la sostanza sia un numero, ella è una unità sostanziale realmente esistente in atto a differenza dell'idea dell'unità, che ha la mente umana, la quale è idea obiettiva, e non sostanziale dell'unità. Vero è bensì, che anco l'Anima umana è (secondo il sentimento de i Filosofi Metodici) una unità di forma sostanziale realmente esistente in atto, la quale a similitudine di Dio ha idea di se stessa, e conosce se stessa, ed in conseguenza di ciò dico, che l'essenze incorporee puramente intelligibili, come forme siano unità sostanziali prime realmente esistenti: sono gli originali esistenti in atto in Dio delle idee, che la mente umana ha de i numeri in proporzione Aritmetica. Alla per fine dico, che li numeri sono in nostra mente, come idee, le quali rappresentano le forme delle essenze intelligibili, e che nel mondo intelligibile le essenze incorporee rappresentate in nostra mente da i numeri esistono attualmente, ed essenzialmente; ond'è, che se da i Sensisti si volesse, che le essenze puramente intelligibili fosse-

ro numeri, farebbero numeri efiftenti in atto nell'effer di forme di foftanze: farebbero tutt'ad un tempo idee foftanziali, cioè forme di penfieri foftanziali, e numeri, cioè unità foftanziali, e realmente efiftenti, appunto come (a mio credere) ha intefo, che fuffero, Zenone Stoico.

Vedo ancora i Senfifti, che deridono, come Diogene derideva Platone fu della conofcenza degli univerfali, e dicono: *Mensam, & cyathum video; Mensalitatem, & cyathitatem non video*. Ed a quefto io di nuovo rifpondo: Voi non potete vedere l'univerfale delle menfe, nè quello de i bicchieri, perche effendo le menfe, ed i bicchieri corpi, non mai formano un univerfale, che fia una menfa infinita, ed un bicchiere infinito, perche non vi può effere un corpo, che fia infinito, appunto come vi ho dimoftrato nella terza propofizione: ma potrefte bensì vedere la foftanza infinita, dalla quale le menfe, e tutti gli altri corpi dipendono, fe volefte vederla con gli occhi della mente pura, e non con quelli del corpo; ma perche gli occhi della mente in voi fon chiufi, non è a voi permeffo di vederla.

## COROLLARIO.

DA tutto quello, che fi è detto in quefto Capitolo, e dimoftrato nell'antecedenti propofizioni, fi deduce, che l'Anima umana ha le idee innate dell' effenze puramente intelligibili: imperciocchè fe abbiamo dimoftrato, che efifte la foftanza infinita, eterna, intelligente, e provida, certamente la noftra mente intende la foftanza; ma la foftanza è una idea puramente intelligibile; dunque la mente ha l'idea di una effenza puramente intelligibile.

Oltre a ciò la mente ha l'idea del fuo penfiero, e di

di se stessa: idea, la quale abbiamo dimostrato per conseguenza della sostanza, ch'è una idea in tutto diversa dal senso: e di più abbiamo dimostrato, che la mente umana ha le idee delle forme sostanziali prime realmente esistenti in atto nell'essere di sostanze; e per ultimo abbiamo dimostrato, che le idee, che la mente umana ha de i numeri sono idee prodotte nella mente dall'idea, che ha della sostanza infinita, e dalle idee, che ha delle forme sostanziali, o siano unità, imperciocchè i numeri rappresentano in imagine quantunque astratta le forme sostanziali, o siano unità di forme realmente esistenti in atto; adunque la mente ha in se le idee delle essenze puramente intelligibili, e realmente esistenti in atto; ma al certo queste idee di essenze puramente intelligibili, non possono venir nell'Anima da i sensi, poiche gli oggetti di queste idee non sono sensibili, ed inoltre l'Anima le ischiarisce in se per lo mezzo di un raziocinio in tutto astratto da i sensi; dunque sono idee da Dio impresse nell'Anima, e perciò l'Anima non può esser a guisa di *tavola rasa*.

Queste poi sono idee innate, le quali Iddio imprime nelle Anime umane nel tempo, che le crea dal niente, perche quantunque queste idee siano quelle istesse, che Platone, e Pitagora come privi del lume della Santa Rivelazione hanno creduto, che fossero eterne nell'Anima, che quelli han creduto eterna con Dio: nulla di manco noi Cristiani dobbiamo credere, come appunto abbiamo noi dimostrato nel *Capitolo primo della quarta parte della nostra Filosofia*, che Iddio dia alle nostre Anime queste idee nel tempo, che le crea dal niente. Alla perfine mentre hò io dimostrato, che noi abbiamo queste idee innate, è certo, che le abbiamo: e perche abbiamo dimostrato nell'accennato Capitolo, che la Santa Rivelazione è bensì al di sopra del nostro lume naturale, ma che al lume naturale

non

non ripugna, dobbiamo credere, che queste idee Iddio le imprime nelle Anime umane nel tempo, che le crea dal niente.

Ma qui potrebbe forse avvenire, che tal uno dicesse, che mentre io ho provato, che le forme sostanziali prime esistono eternamente in Dio, da ciò si potrebbe dedurre, che le forme in genere fussero eterne; perche a questo io risponderei: che queste forme nello stesso tempo, che sono sostanziali, e come tali sono realmente esistenti nell'essere di sostanze, nondimeno, come idee di Dio, sono pensieri di Dio: laonde potrebbero essere gli esemplari eterni eternamente esistenti nella mente di Dio, ad esempio de i quali poi Iddio ha creato in tempo, e dal niente il mondo, e l'Anime; e perche la nostra Santa Chiesa c'insegna, che'l mondo creato è eternamente stato nella mente di Dio, noi forse potrebbomo dire, che egli è appunto in questi esemplari, cioè in queste forme sostanziali, che sono pensieri di Dio, ove è eternamente stato nella mente di Dio il mondo, che poi egli ha creato in tempo, e dal niente. Ma perche in queste troppo elevate meditazioni la mente mia si potrebbe confondere, ed errare, questo mio pensiero alla censura di Santa Chiesa sottometto.

Ma perche interpretando i sensi di Platone io vedo, che i Gentili Filosofi, come privi del lume della Santa Religione hanno pensato, che il mondo fusse eterno, e comeche non avevano altro principio per spiegare l'origine del mondo, che quello di queste forme sostanziali, delle quali avevano le idee, a queste sole si sono appigliati: io nel seguente Capitolo andarò indagando il modo, col quale quelli hanno pensato di poter spiegare con questo solo principio delle forme sostanziali prime l'origine dell'Anime, e dell'universo: e ciò farò a fine di far vedere,

che

che quantunque gli Etnici Filosofi abbiano portato assai oltre le loro meditazioni con la scorta del solo lume naturale; con tutto ciò però noi siamo sempre costretti a ricorrere alla Santa Rivelazione da un lume soprannaturale, più vivo, e più efficace, che'l naturale.



CA-

# CAPITOLO VI.

*Nel quale s' indaga quali siano stati i sentimenti degli antichi Filosofi Metodici intorno alla prima origine, e l'essenza delle forme così delle puramente intelligibili, come delle sensibili.*

MAlagevole impresa in vero ebbero i Gentili Filosofi Metodici, allorchè colle sole idee, che avevano della sostanza infinita, intelligente, e provida, e con quelle delle idee di Dio, e delle essenze sostanziali nelle idee di Dio contenute, si lusingarono di potere intendere le origini, e le cagioni delle cose da Dio prodotte, e con ciò spiegare la prima origine, e l'essenza delle forme nell'universo comprese: imperciocchè egli è ben vero, che Iddio per opera della sua infinita bontà ha dato all'Anima umana le idee della sua esistenza, ed in gran parte ancora quelle de' suoi attributi di perfezione (ciochè vale a dire della sua essenza) ma egli non è già, che abbia permesso all'Anima umana la troppo ampia facoltà di penetrare dentro l'infinito abisso della sua onnipotenza per vederne l'infinita distesa; onde temerario sarebbe quel Filosofo, il quale o di conoscere l'infinita onnipotenza di Dio, over di limitarla a qualche confine presumesse.

Or questa appunto è stata la cagione, per la quale io nella mia Filosofia ho distinto nella mia mente l'esistenza, e l'essenza di Dio dalle produzioni, cioè dall'onnipotenza di Dio: nulladimanco degne di ammirazione sono le meditazioni, che intorno alle produzio-

duzioni di Dio han fatto Platone nel Timeo della natúra, Pittagora, e gli altri Filosofi Metodici: per la quale cosa noi le andaremo in questo Capitolo spiegando, epilogando in breve quello, che ampiamente abbiamo detto nella *terza parte della nostra Filosofia*. Passiamo ora ad indagare i sentimenti degli Antichi Filosofi sù delle produzioni di Dio.

Nella quarta proposizione del Capitolo antecedente noi abbiamo detto, che per quel che si deduce dal sentimento di Platone, le forme sostanziali esistenti nelle idee di Dio doveano essere perfette nella forma del loro essere, ed imperfette a riguardo della perfezione di Dio: e che erano più, o meno perfette a riguardo l'una dell'altra; Spiegaremo ora in che dovea consistere questa imperfezione delle forme sostanziali prime.

Per quel che si deduce da i sentimenti di Platone, di Pitagora, e degli altri antichi Filosofi Metodici, la differenza, che vi è fra la perfezione delle forme, l'una a riguardo dell'altra considerata, consiste nel modo. come le une più, che le altre partecipano delle Divine perfezioni: Ed ecco come.

Nella terza Proposizione noi abbiamo detto, che Iddio è un Ente vivente, intelligente, provido, che ha in se l'attributo della bontà, e dell'amore, e che ha in se infinite idee di perfezione non diverse dalla sua infinita intelligenza, dal suo amore, e da tutti i suoi infiniti attributi di perfezione. Ora queste forme, come esistenti in Dio, ch'è vivente, devono esser tutte viventi: ma come diversamente perfette l'una a riguardo dell'altra devono partecipare quale più, e quale meno della vitalità di Dio, altre poi devono partecipare del Divino amore, e della Divina intelligenza, quale più, e quale meno però: e questo progresso di differenza andando fino all'Infinito, vi devono essere di quelle forme, le quali non partecipano altro, che

della Divina vitalità; e perche fra queste forme partecipanti della sola vitalità vi deve essere ancora il più, ed il meno di energia di vita, quindi le infinite diverse forme inquanto a i loro attributi di partecipazione si possono (appunto come noi abbiam fatto *nella terza parte della nostra Filosofia*) nelle tre seguenti specie dividere: cioè forme intelligenti, che sono quelle, che partecipano quale più, e quale meno della Divina intelligenza, e del Divino amore: e le seconde forme solamente senzienti, che sono quelle, che non giungono a partecipare dell'intelligenza, ma solamente partecipano dell'energia della vita, la quale è l'istessa cosa, che senso; giunta però ad un primo grado d'intelligenza, il quale produce una (per così dire) materiale percezione del senso, e non più oltre intorno all'intelligenza; e la terza specie sono le forme solamente vegetanti, che sono quelle, che partecipano della sola vita.

Queste forme poi sono le Anime prime, le quali come si debbano vestir di altre forme per formare le Anime informative de i corpi, e come le meno nobili formano le anime degli animali bruti, e come le altre ancor meno nobili formino i primi sensi, da i quali sono prodotti i corpi apparenti, l'abbiamo detto nella *terza parte della nostra Filosofia*, spiegando il sentimento, che si deduce da Platone, onde il lettore può in quella vederlo; con tutto ciò però noi vogliamo brevemente, e come per modo d'Istoria narrare il modo, come (a mio credere) secondo il sentimento di Platone, e di Pitagora da questo mondo primo di unità di forme sostanziali prime si sia per lo sentimento di quei antichi Filosofi formato il mondo a noi visibile, e sensibile.

Uopo è sapersi, che Platone, e tutti gli altri Filosofi Metodici non ammettevano nella Metafisica l'ipotesi, e ciò a cagione che nella Metafisica volevano cono-

noscere (come abbiamo più volte detto) le cose nella loro vera, e prima origine, e nella loro essenza; All' incontro quei Filosofi non avevano il lume della Santa Rivelazione, che per la Divina grazia abbiamo noi, onde non potevano intendere nel gran mistero della Creazione in tempo, e dal niente la vera origine delle Anime, e quella del mondo, per lo che erano costretti a dedurre dalle conoscenze astratte, che per lo lume naturale avevano conosciute in Metafisica, le origini, e le essenze delle Anime, delle forme, e di tutte le cose particolari, e fisiche. Or quindi è, che Platone nel Timeo della natura si è ingegnato per quanto ha potuto, di dedurre dall'idea della sostanza, e delle unità, cioè delle sostanze formali, che avea spiegate nel Parmenide, le origini, e l'essenze delle cose fatte, cioè a dire, le origini, e le essenze delle Anime, e de i corpi fisici; alla perfine secondo Platone, Pitagora, e gli altri Filosofi Metafisici, le Anime, e le cose fisiche, e sensibili erano emanazioni dell'Ente. Andaremo ora narrando in breve il modo come quei Filosofi abbino inteso, che le Anime, ed i Corpi siano dall'Ente emanati.

L'estensione, o sia la materia (a mio credere) traeva la sua prima origine dalla dissimilitudine, che le forme sostanziali prime avean con Dio, cioè dal difetto delle forme; Ed ecco come: Le forme prime intelligenti per la similitudine, che avean con Dio, erano inclinate a succiare sempre in Dio amore, ed intelligenza: ma perche erano forme, e come forme a Dio dissimili, e difettose bramavano ancora di unirsi con unione di consostanziazione alle altre forme: e perche non potevano unirsi, e consostanziarsi con le altre forme prime intelligenti, le quali pure ad altre forme volevano consostanziarsi, le intelligenti si vestivano delle forme solamente viventi, e meno nobili, ed in questa guisa cominciavano a prender la natura della forma composta, e simile alla corporea; or queste forme intelligen-

ti vestite di forme solamente viventi, erano (a mio credere) per sentimento di quei Filosofi le Anime informative de i corpi umani, come diremo in appresso; quelle forme prime poi, le quali partecipavano della Divina intelligenza sol tanto quanto bastava per somministrar loro la facoltà della percezione del senso, pure si vestivano di forme prime solamente viventi, e queste erano le Anime informative degli animali bruti; e poscia quelle forme prime, ch'erano bensì viventi, ma che niente partecipavano della Divina intelligenza, si univano fra esse, come per una certa legge di meccanica inclinazione al moto in loro prodotta dalla sola vitalità; or queste erano le forme dell'unione, fra le quali si doveano formare (secondo questi principj degli antichi Filosofi) le forme materiali nel modo, che quì appresso diremo. Ecco dunque già un secondo mondo di Anime informative dal primo mondo delle unità, o siano forme sostanziali prime intelligenti, e sensienti emanato. Diciamo ora come quei Filosofi abbino potuto pensare d'onde traesse la sua prima origine la materia di forme estenze composta.

L'unione in genere fra le forme dovea necessariamente ridursi in un continuo progresso di diverse unioni in varj, e diversi gradi fatte: e ciò perche l'inclinazione all'unione, che avevano le forme, non potendo cessare, e non potendosi far tutto insieme, dovea necessariamente in diversi gradi farsi: ed ecco l'origine del tempo segnato, e prodotto da i diversi gradi di unione, che si dovea far fra le forme in gradi diversi. Ora il primo grado di unione, che si faceva fra le forme viventi dovea produrre i primi semi delle forme sensibili: e quantunque quei primi semi fossero stati di picciolissima, e quasi inpercettibile mole, doveano esser però nella lor figura lunghi, larghi, e profondi, cioe estensi; ed ecco la prima origine della materia consistente in un mondo di primi semi tutti di diversa figura

gura fra essi, e di diversa benchè picciolissima mole.

Fra queste diverse figure poi vi doveano esser due generi, l'uno dall'altro distinti, cioè il maschio, e la femmina, l'origine de i quali Platone la spiega oscuramente, e quasi con apologo misterioso nel *Simposio*; ma noi di questo apologo di Platone ne ragionaremo in appresso. Or questi primi semi venivano fecondati da quello spirito del mondo, il quale avviva il mondo tutto, ed avvivava ancora i semi maschili, per modo tale, che si rendevano atti a fecondare i semi viventi già formati negli uteri delle femmine: e questi semi potrebbero ancora esser quelle ova, che i nostri moderni Fisici hanno detto, che risiedono nell'utero delle femmine, e nelle quali vi è delineata tutta la figura dell'uomo, e di ogni specie di animale; quegli semi poi fecondati acquistando energia di vita, acquistano altresì la forza di vestirsi delle altre forme corporee a loro prossime, e si vestono di quelle per lo mezzo del nutrimento, onde poi si accrescono di mole per modo, che si formano i corpi a noi visibili, i quali l'universo compongono.

Questo accrescimento però del nutrimento prodotto, era forza, che fusse nelle forme particolari ad un determinato limite ristretto: imperciocchè sendo quello dall'energia della vita nel seme prodotto, questo accrescimento, che per lo mezzo del nutrimento avean le forme, non poteva andare fino all'infinito, e perciò necessariamente le forme estense particolari doveano bensì esser di numero innumerabile di parti composto, ma non già di parti infinite, quando dalla mente si considerano come parti particolari, e finite. Or in conseguenza di questa proprietà, quando le forme estense particolari erano giunte per lo mezzo del nutrimento dell'energia del seme prodotto a quella grandezza di mole della quale erano capaci doveano necessariamente cominciare a declinare

nare della loro unione le parti, che le forme estense compongono: e poscia doveano disciogliersi in tutto: e per ultimo le parti così disciolte doveano ogni una unirsi ad altri corpi, e questa appunto è la prima origine della generazione, e della corruzione continua delle forme estense composte; ed ecco il modo, come necessariamente quei Filosofi doveano intender l'origine della formazione del mondo sensibile, e dell' eterno giro delle forme dell'universo comprese. Andaremo ora indagando, come possono aver pensato, che le Anime dassero la forma a i corpi, che informavano.

Nelle Anime informative, cioè in quelle Anime intelligenti, e senzienti, le quali già abbiamo detto, che si erano vestite di forme solamente viventi, non mai cessava il desio di unirsi ad altre forme: dall'altra parte i semi già fecondati avevano bisogno di un'Anima intelligente, la quale dirigendo, e regolando il disordinato movimento delle parti corporee somministrasse alle parti corporee quella proporzione, la quale forma quell'armonia fra le parti, che rende il corpo durevole nella sua costituzione; e quindi è, che le Anime intelligenti doveano andare ad informare i corpi umani a fine di ben formarli, e di governare, e dirigere non solo le meccaniche azzioni di quelli, ma ancora per ben governare, e dirigere l'uomo nel corso della umana vita in cioche le virtù riguarda; e perche l'uomo è l'istesso, che l'Anima, l'Anima intelligente informativa dell'uomo dovea nel corpo umano abitante far buono e retto uso della sua propria intelligenza, e delle idee di virtù, che trae da Dio, per difendersi dalla guerra, che i sensi della materia cagionati fanno all'Anima nel tempo, che vive nel corpo, e per ben governare i suoi amori, e le sue passioni. Le Anime senzienti poi doveano informare i corpi degli animali bruti solamente per ben governare, e diriggere le meccani-

caniche, e sensitive operazioni di quelli: e perciò che si attiene a quei corpi, che non doveano essere nè senzienti, nè intelligenti, come per esempio, le piante, l'erbe, le pietre, e tutte le altre, quelle venivano animate da certe forme composte, o siano Anime solamente viventi, e non intelligenti, atte solamente ad accrescere alle forme corporee la facoltà di vegetare. Ed ecco l'origine di un mondo sensibile animato, come dice Platone, da uno spirito universale, ch'egli noma Anima del mondo: e fecondato, ed accresciuto nelle sue parti da i semi continuamente fecondati da i semi dell'altra specie, e dentro il quale le forme l'una con l'altra si sostengono, perche sono dalle Anime intelligenti, senzienti, e vegetative animate, e dirette.

Or quì si vede ancora la prima origine della trasmigrazione delle Anime nel modo, che (a mio credere) l'hanno intesa gli antichi Filosofi: imperciocchè non cessando mai nelle forme viventi l'inclinazioni ad unirsi con altre forme, e non potendo altresì niuna forma esser eterna nella particolare forma del suo essere, per legge di natura le forme, che compongono le forme corporee, disfacendosi la prima forma devono andar a formare altre forme corporee, e le Anime informative devono allorchè si disfà la forma corporea, che informano, andare ad informare altre forme; questo (a mio credere) è il modo, come gli antichi Filosofi hanno inteso l'origine della trasmigrazione in genere. Come poi gli antichi Filosofi abbino inteso, che quella si facesse in particolare, l'accennaremo in appresso.

Da queste proprietà, che abbiamo dette si vede ancora d'onde tragga la sua prima origine questa ammirabile facoltà, che ha l'Anima umana di astrarsi da i sensi per meditare in se stessa, e di se stessa, e su delle cose puramente intelligibili. Al certo questa facoltà

da

da altro non è cagionata nell'Anima umana se non che dalle idee innate, che ella ha delle cose puramente intelligibili: ed ecco come l'Anima si sente offesa da i sensi, i quali le impediscono di vedere con gli occhi della mente pura, le verità, che per innato suo desio ella sempre brama di vedere in Dio: imperocchè come forma sostanziale intelligente in Dio, il suo innato desio è sempre quello di succiare in Dio amore, ed intelligenza; e perche la sua prima natura è quella di essere intelligente, ella ama intrinsecamente l'intelligenza in genere. Or quindi è, che quando viene traviata da i sensi, da questa sua prima, ed innata inclinazione, che la dirigge verso l'intelligenza, ella patisce: e quantunque l'esperienza sensibile sembri, che ci persuada, che l'Anima si compiaccia più ne i sensi, che nelle intelligenze, con tutto ciò l'Anima intrinsecamente ama più le intelligenze, che i sensi: ed egli è solamente per l'accidente del presente, e violento piacere, il quale sente ne i sensi, che si lascia da quelli strascinare; ma come questo avvenga, e come questa facoltà dell'astrazione sia una facoltà particolare all'Anima umana distintamente da quella de i bruti animali, lo divisaremo nel seguente Capitolo. Intanto vogliamo un pò indagare, come quegli antichi Filosofi abbino inteso, che fusse la prima origine del moto locale, e quella delle Fisiche apparenze di questo mondo sensibile.

Per spiegare col solo principio delle forme sostanziali le apparenze del mondo Fisico, e sensibile, uopo era, che quei Filosofi spiegassero prima, che cosa fusse il luogo, che cosa lo spazio, il quale divide un corpo apparente dall'altro, e che cosa fusse quel moto, che noi nomiamo locale, cioè moto da un luogo all'altro.

Uopo era rammentarsi quello, che noi abbiam detto poc'anzi, cioè, che le forme sostanziali primo

sola-

folamente viventi facendo il primo atto materiale, e meccanico di unione fra esse, formano quei primi semi delle cose, i quali sono picciolissime, e quasi impercettibili forme estense prime. Or queste per legge di natura, benchè picciolissime, devono esser tutte fra esse di diversa figura, e di diversa mole, o sia grandezza: e ciò perche (come abbiam detto nella quarta proposizione) le idee di Dio essendo infinite, tutte le forme nelle idee di Dio contenute devono essere l'una dall'altra diverse, quantunque siano nella Divina mente tutt'ad un tempo, come una, e come infinite in numero.

Uopo è rammentarsi altresì, che noi abbiamo detto ancora poc'anzi, che i semi fecondati unendosi per lo mezzo del nutrimento alle forme estense a loro prossime, si accrescono di mole fino a quel tale segno, che son capaci di accrescersi per l'energia della vitalità, che risiede nel seme: e poscia cominciano a declinare sin'attanto, che disfacendosi il corpo, quelle forme particolari, che prima componevano una forma estensa, come per esempio, un uomo, o altra cosa, vanno ad unirsi ad altre forme per formare altre forme estense composte, come per esempio, le parti del corpo umano quando si disfanno si uniscono con gli altri corpi, che sono nella terra, e poscia all'ultimo disfacimento pervenendo si mescolano con l'aria, e poi con l'Etere: indi tornandosi ad unire cadono un altra volta in terra: ed alla per fine sempre facendo questo perpetuo giro i corpi nell'immenso pieno dell'universo l'uno con l'altro si reggono, poi si disfanno, ed indi a formar nuovi corpi sempre ritornano.

Or da questi principj posti avviene l'origine, e'l nascimento del luogo, e dello spazio; ed ecco come. Le forme estense nell'universo comprese, sendo (come abbiamo detto) in finite in numero, ed all'inconto le forme particolari costando bensì di numero innumera-

bile di parti, ma con tutto ciò di numero di parti finito, e terminato: da ciò avviene, che tutte le forme estense debbono esser di diversa figura, e di diversa mole. Ora ciò posto: nell'immenso pieno di universo vi deve essere un mondo di forme a noi sensibili, fra le quali vi s'interponga un continuo di forme picciolissime, ed a noi insensibili; ed ecco l'origine del luogo, e dello spazio: imperciocchè il luogo è lo stesso, che occupa la superficie della forma, e lo spazio, che s'interpone fra una forma a noi sensibile, e l'altra, è quel continuo di luoghi occupati dalle forme a noi insensibili, che i nostri sensi rappresentano alla mente, come un luogo vacuo di ogni materia. Questi spazj poi occupati da forme estense a noi insensibili sono immensi, e quasi incomprensibili nella loro ampia distesa: imperciocchè dopo l'aria, che s'interpone fra forma sensibile, e forma sensibile, uopo è imaginare gl'immensi campi dell'Etere purissimo, i quali l'universo riempiono: e questi immensi campi son quelli, che Platone nel Fedro (per adattarsi all'umano intendimento) divide in dodeci sfere, per le quali in un numero determinato di tremila anni vuole, che girino le Anime umane per poi ritornare ad informare nella terra un corpo umano; poscia nel Fedone, nella Republica, e nelle leggi alcune volte questi fortunati campi eterei li divide nelle sfere, ed altre volte li rappresenta nell'imagine di terre pure, over di lucidissime Zone, tutte abitazioni, che egli assegna all'Anime de' Beati. Diremo ora quale in conseguenza di questo sistema degli antichi Filosofi, dovesse esser la prima origine del moto locale.

Noi abbiamo già detto, che la prima origine del moto è la vitalità del tutto infusa in tutte le forme estense particolari, le quali per conseguenza del sistema dell'Anima del mondo sono viventi, perche il tutto è vivente. Ora per spiegare quale sia l'essenza del

luo-

luogo, e quella del moto locale, uopo è prima saperſi, che'l luogo è l'iſteſſa coſa, che la ſuperficie della forma eſtenſa, perche la forma eſtenza tanto occupa di luogo, quanta è l'ampiezza della ſua ſuperficie: onde il luogo, e la ſuperficie della forma ſono l'iſteſſa coſa. Spiegaremo ora l'origine, e l'eſſenza del moto locale.

Noi abbiamo già detto, che le forme ſolamente viventi, e non intelligenti hanno in loro una naturale, e meccanica inclinazione al moto; ora queſta Meccanica inclinazione diviene moto locale in atto nello ſpazio; ed ecco come. Quelle forme, le quali hanno maggiore energia di vita, che le altre a loro proſſime hanno forza di diſcacciare dal loro luogo quelle forme, le quali hanno di loro maggiore energia di vita, e con ciò occupare il luogo di quelle; oltre a ciò, quelle forme, le quali ſono di mole maggiore, che le forme a loro proſſime poſte in moto, o da una forza eſtranea, over da un qualche loro impulſo interiore, diſcacciano dal loro luogo le forme di mole minore, ed occupano il luogo di quelle; per eſempio: Le forme eſtenſe a noi ſenſibili moſſe dall'impulſo, che loro da un'altra forma eſteriore, cioè a dire dall'impeto comunicatole da una forza eſtranea, diſcacciano dal loro luogo le forme di mole minore, e quelle di mole minore vanno ad occupare il luogo laſciato da quella di mole maggiore; per eſempio, una forma eſtenſa, over un corpo a noi ſenſibile, come una palla tirata dalla forza del braccio diſcaccia le parti fluide dell'aria, e dell'Etere, le quali formano lo ſpazio, e la palla, e tutte le altre forme eſtenſe a noi ſenſibili occupano il luogo, che le forme dell'aria, e dell'Etere a noi inviſibili hanno laſciato, fanno appunto le forme a noi ſenſibili nello ſpazio pieno di forme a noi inviſibili: quello appunto, che fanno i peſci nell'acqua, i quali con l'impulſo del loro moto diſcacciano le parti dell'acque a loro proſſime per

occupare il luogo, che occupavano quelle; nella stessa guisa il moto locale è la vitalità del tutto sparsa, e diffuso nelle forme estense particolari, la quale poi diviene moto locale in atto a riguardo degli spazj a noi visibili: il quale moto locale però non è moto locale a riguardo del tutto infinito, ma è solamente moto locale in quanto a noi, perche è moto locale a relazione dello spazio finito, e terminato a noi sensibile.

Spiegaremo ora l'origine, e l'essenza de i moti volontarj, e degli involontarj, in conseguenza però di questo sistema dell'Anima del mondo, avvengachè questo sistema Pitagorico, e Platonico, nel quale da quei Filosofi non si riconosceva altro di esistente, che una sostanza infinita, e le forme sostantiali, o siano unità come modi di quella: in conseguenza di questo sistema (dico) tutte le forme eran viventi; ora in conseguenza di ciò nelle forme dell'universo non vi era vera quiete, ma tutto necessariamente vita, e tutto era inclinazione al moto, ed in conseguenza di ciò tutte le forme estense nell'universo contenute doveano sempre avere una meccanica inclinazione al moto locale. Or quindi è, che per muoversi dentro lo spazio non aveano bisogno dell'atto della volontà, ma bastava, che una Meccanica causa intrinseca, o estrinseca somministrasse impulso alle forme estense, che compongono il corpo vivente, che subito quelle parti viventi dovevano prendere una direzzione di moto verso quella parte dove erano spinte da' corpi a loro contigui, o dall'intrinseco impulso di loro medesime; per esempio: Se nel corpo umano per qualche intrinseca alterazione degli umori quelle sottilissime forme, che i Medici Fisici appellano spiriti animali, prendono una direzione di moto verso un braccio, quegli spiriti animali muovono i tendini, e le fibrille nervose, le fibrille nervose muovono i muscoli, e tutto questo movimento successivo dirigge il braccio verso quella parte,

verso

verso la quale hanno preso la lor direzione di moto gli spiriti animali: e tutto ciò si fa non solo senza volontà della mente, ma anco senzachè la mente lo avverta. Questi sono quei moti involontarj da i Filosofi Cartesiani chiamati moti di Automa; e quì è da osservarsi, che questi moti di Automa li fanno più sovente quelli, che si profondano nelle astratte meditazioni, che quelli, i quali sono usi a tenere la lor mente occupata, ed attenta alle cose sensibili; ora la cagione di questa proprietà mi sembra degna da spiegarsi; dirò dunque quello, che su di ciò io ho pensato.

L'Anima umana, come che sia per sua natura pensante, ama di astrarsi dal corpo per meditare in astratto, ma perche ella è al corpo unita, il corpo non perde mai la Meccanica inclinazione al moto: ed oltre a ciò l'Anima istessa nel separarsi per lo mezzo della meditazione dal corpo non lascia in tutto di sentire la sua naturale inclinazione al moto, ond'è, che nella cessazione di moto, che sente farsi nel corpo, sente un qualche patimento; or quindi è, che nel tempo, che l'Anima sta tutta nella meditazione rapita, quel rimanente d'inclinazione, che ha ancora al moto fa sì, ch' ella dia per naturale impulso certi moti alle parti corporee, senza che essa stessa si avveda di darceli: e ciò, perche è più trasportata dal piacere della meditazione, che dalla molestia, che in lei cagiona la cessazione del moto nelle parti corporee; per esempio: noi vediamo con esperienza, che gli uomini astratti ora si tocan la fronte, ora stringon le mani, ora fanno certi stravaganti moti con la testa, altri poi in mezzo de' loro discorsi pongono certe parole intercalari, con le quali prendono tempo a poter ritornare al discorso, dal quale l'astrazione gli avea distolti: ed alla per fine tutti gli uomini nell'astrazzione sommersi fanno o col moto delle membra, o con le parole moti involuntarj, e di Automa.

Que-

Questo, che abbiamo detto è appunto la cagione, per la quale l'invenzione del tabacco hà ritrovato tanto spaccio nel Mondo, che io scherzando, hò soluto dire, che'l tabacco è la gabella, che i Prencipi hanno posto a quelle meditazioni, che volgarmente si nomano *castelli in aria:* nella stessa guisa a i moti di Automa sono inclinati i meditanti. Ma acciò poi si veda, come questi moti di Automa da noi si fanno, senza che la mente gli averta, e per naturale impulso, basta considerare quello, che noi facciamo quando per avventura inciampiamo in qualche luogo, per modo tale, che'l nostro corpo uscendo di centro di gravità, va a cadere: perche allora vediamo, che'l nostro corpo senza alcuna avvertenza della mente fa molti moti tutti a proposito per equilibrarsi un'altra volta nel suo centro di gravità, e liberarsi dal pericolo della caduta; e tutto ciò fa senza che la mente gli averta, o sappia di fargli. Spiegaremo ora la cagione, per la quale gli uomini non astratti siano meno, che gli astratti inclinati a quei movimenti dalla mente non avertiti, a i quali abbiamo detto essere inclinati gli uomini astratti.

In vero noi veggiamo, che quegli uomini, i quali hanno la mente più attenta alle cose sensibili, che inclinata all'astrazione, non sono come li Meditanti astratti a i moti di Automa soggetti; e la cagione di ciò si è, che nell'atto, che l'Anima sta attenta alle cose sensibili, l'Anima, e'l corpo non fanno due azioni diverse, e l'una all'altra contrarie, come le fanno quando l'Anima stà tutta rapita nella meditazione astratta, ma in vece di ciò l'Anima e'l corpo conspirano ambidue ad una medesima azione; ed a cagion di esempio: Mentre il zappatore è tutto intento a zappar la terra, l'Anima tutta occupata in quella azione meccanica, occupa anco il corpo in quella, onde l'Anima, e'l corpo ad una istessa azione conspirano. Un artefice ancora di arte più nobile, mentre ha l'Anima intenta al lavoro, che fà,

occ-

occupa neceſſariamente qualche parte del corpo a quel lavoro; onde ſempre nelle meccaniche operazioni l'Anima, e'l corpo ſono in una iſteſſa operazione occupati, e perciò non laſciano luogo a i moti di Automa. Spiegaremo ora l'origine de i motivi volontarj.

La più difficile coſa a ſpiegarſi fra i mirabili effetti della natura è certamente quella de i moti volontarj, imperciochè eſſendo legge di natura, che fra le coſe, che fanno azzione fra eſſe vi debba eſſer l'analogia, e non eſſendovi fra l'Anima ſpirituale, e'l corpo alcuna analogia, impoſſibile coſa è intendere, come l'Anima poſſa con l'atto della ſola volontà ſomminiſtrare moto a i membri del corpo, che informa; e quindi è che gli antichi Filoſofi Metodici hanno penſato, che le forme tutte foſſero della medeſima ſoſtanza del tutto, e che la ſolidità, che noi oſſerviamo nel corpo non fuſſe intrinſeca proprietà del corpo, ma che fuſſe una ſenſazione a noſtro riguardo; quindi hanno penſato ancora, che'l corpo fuſſe per ſua natura penetrabile, cioè a dire, che quel corpo, il quale a mè fa ſenſazione di ſolido, e d'impenetrabile, foſſe penetrabile da un'altro animale vivente, il quale per la quaſi impercettibile picciolezza del ſuo corpo poteſſe penetrare per gli meati di quel corpo, il quale a me fa ſenſazione di ſolido, e d'impenetrabile; alla perfine gli antichi Filoſofi metodici hanno penſato, che la natura dell'eſtenſione altra coſa non fuſſe, ſe non che l'unione delle forme ſoſtanziali, le quali in virtù della loro ſtretta unione formaſſero la figura diſpoſta in lungo, largo, e profondo.

Gli Senſiſti all'incontro non potendoſi accoſtumare a penſare, che tutte le coſe ſenſibili, e ſino la ſolidità de i corpi non fuſſero coſe realmente eſiſtenti, ma che fuſſero mere apparenze ſenſibili, ſi ſono appigliati all' eccеſſo oppoſto all'opinione de i Metodici, ed hanno aſſerito per ſemplice ipoteſi, che tutto foſſe corpo; ma poſcia (in quella guiſa, che abbiamo ampiamente provato),

vato) non hanno potuto spiegare le origini, e l'essenze di alcuno effetto della natura. Andaremo ora indagando il modo, col quale gli antichi Filosofi abbino potuto pensare, che l'Anima per l'atto della sua volontà somministrasse moto al corpo.

Erano (come abbiam già detto per sentenza de i Filosofi Metodici) il corpo, e l'Anima dell'istessa sostanza, con questa differenza però, che l'Anima era vivente, e cogitante, e'l corpo era solamente vivente. Ora questa differenza fra l'Anima, e'l corpo, la quale consisteva solamente negli attributi, e non nella sostanza, e nell'essenza, faceva sì, che fra l'Anima, e'l corpo vi fusse analogia di sostanza: quindi avveniva, che quando nell'Anima si muoveva la volontà di muovere (per esempio) un braccio verso una qualche parte, l'Anima, come forma sostanziale imprimeva il moto a quelle sostanze solamente viventi, le quali per la loro immensa picciolezza eran più simili alla forma dell'Anime, come per esempio, sono gli spirti animali; e come che il corpo umano si componga di un continuo di forme non mai interrotto, e tutte viventi, da ciò avveniva, che gli spiriti animali messi dalla volontà dell'Anima comunicassero moto alle insensibili fibrille nervose, indi le fibrille nervose a i tendini, i tendini a i muscoli, e che alla perfine propagandosi il moto per tutte le parti, che compongono il braccio, il braccio si movesse verso quella parte, alla quale l'Anima con l'atto della sua volontà l'avea indirizzato; lo stesso dovea avvenire di tutti gli altri moti volontarj per sentenza de i Filosofi Metodici; ma con tutto ciò è assai difficile cosa accostumarsi a credere, che'l corpo non sia solido; onde miglior cosa è credere, che Iddio abbia creato il corpo in tempo, e dal niente, solido, quale alla nostra mente si appresenta, e che Iddio ci abbia dato per la sua Santa grazia questa facoltà de i moti volontarj, senza che noi possiamo intenderla:

appun-

appunto, come noi abbiamo ampiamente provato nel *Capitolo primo della quarta parte della nostra Filosofia*.

E quì mi cade in acconcio di rifletter un po sù di quello, che dice il Padre Nicolò Malembranche nel suo libro *de inquirenda veritate*. Egli dice, che noi vediamo in Dio una estensione infinita; or questa infinita estensione, che'l Padre Malembranche vedeva in Dio è (a mio credere) appunto l'istessa, che Pitagora, Platone, e gli altri Filosofi Metodici hanno pensato di vedere in Dio; ed eccone la pruova.

O il Padre Malebranche pretendeva di avere per lume naturale le idee di due sostanze realmente diverse l'una dall'altra in ragion di sostanza, come nella sua *sesta meditazione* ha detto Renato, che noi possiamo avere: ed in questo caso noi vediamo l'estensione non in Dio, ma la vediamo in quella sostanza diversa essenzialmente da Dio, poiche (secondo Renato) questa seconda sostanza da Dio diversa, è appunto la sostanza materiale, dalla quale è prodotta l'estensione; Overo il Padre Malebranche supponeva, che la mente umana non potesse avere idea di altro, che di una sostanza infinita: ed in questo secondo caso l'estensione infinita, ch'egli vedeva in Dio non poteva in altro consistere, che nelle forme emanate dalla sostanza infinita unica, e sola, appunto come ha detto Platone: imperciocchè quando non si considera altro, che una sostanza, noi non potiamo intendere, che le forme possino esser altra cosa, che emanazioni di quella, poiche quella è la sola origine, principio, e fine di tutte le cose; tal che il Padre Malebranche in quello suo sentimento è uniforme a Platone, a Pitagora, ed a tutti i Metafisici Gentili. Egli però si dilunga dagli accennati Filosofi la dove niun conto tenendo delle idee innate, che secondo Platone l'Anima trae da Dio come partecipante della Divina essenza, dice, che Iddio pone in noi i pensieri: quasi volesse dire, che Iddio pen-

ſa continuamente in noi. Ora ſecondo queſto ſentimento di Malebranche noi ſarebbbomo a riguardo di Dio quello, che la tromba inanimata è al ſuonator di tromba: imperciocchè l'Anima umana penſarebbe (a riguardo del Divino penſiero) in quella ſteſſa guiſa, che la tromba, la quale per ſe medeſima non ha alcun ſuono, ſuona poi animata dal fiato del ſuonator di tromba; alla perfine ſecondo Malebranche le forme non ſarebbero altra coſa, che organi animati dalla vitalità, e dal penſiere di Dio, e le Anime umane non avrebbero idee proprie a loro da Dio infuſe, come ha voluto Platone, onde poi diſcioglieudoſi il corpo ceſſarebbero i penſieri dell'Anima in quella guiſa appunto, che rotta la tromba ceſſa il ſuono di quella.

Queſto ſentimento di Malebranche potrebbe in vero convenire in qualche modo con quello di Benedetto Spinoſa, perche non attribuendo egli idee innate alle Anime, le quali ſiano proprie delle Anime come da Dio alle Anime comunicate: ſecondo il ſentimento di Malebranche Iddio potrebbe eſſere ùna eſtenſione infinita, le forme modi di quella, ed i noſtri penſieri potrebbero eſſere ſenſazioni prodotte in noi dalla vitalità di un Dio non intelligente, nè provido, appunto come ha detto Spinoſa; ciocchè ſarebbe contrario non ſolo alla noſtra Santa Religione, ma ancora al ſiſtema di Platone.

Quì mi cade in acconcio di fare una obiezzione al Padre Malebranche, e queſta è la ſeguente. Egli ſeguendo anco in ciò il ſentimento di Renato Des Cartes dice, che la volontà è una potenza infinita, e che all'incontro la mente è limitata; ora io dimandarei a Malebranche, ed a Renato, come mai può eſſere limitata la mente, ſempre e quando ſi conſente, che la volontà ſia infinita? perche in vero ſe la volontà non è altra coſa, che un atto della mente, la quale ſi rivolge ad infinite diverſe voglie, la volontà non può eſſer in-

infinita se non è infinita la mente, la quale si rivolge ad infinite diverse voglie: bisogna dunque dire, che quella istessa mente, la quale guasta, e corrotta da i sensi è capace di precipitarsi in infinite diverse voglie, è capace altresì di far passaggio ad infinite diverse conoscenze quando fa buon uso delle idee innate, e della facoltà del raziocinio astratto, e puro, che Iddio ha dato all'Anima umana. Questa verità la vediamo anco per esperienza avverata nelle operazioni de i bruti animali, perche vediamo, che quelli i quali non hanno nè idee innate, nè raziocinio astratto e puro, non solo non hanno infinite le voglie, come le ha l'Anima umana, ma in vece hanno i lor sensi, e le sue voglie circoscritte dagli angusti confini della lor mente; così dunque non si può dire, che la volontà è infinita senza confessare, che lo è ancora la mente.

Uopo è quì sapersi che Monsignor Arnaldo d'Antigli si oppose al sentimento del Padre Malebranche intorno all'estensione, la quale egli diceva, che la nostra Anima vede in Dio, e si oppose a quello nel suo libro intitolato *delle vere, e false idee*: e'l Padre Malebranche rispose, difficilissima cosa essere lo spiegare la natura, e l'essenza del corpo; e quì credo, ch'egli abbia inteso la natura del corpo solido, quale alla nostra mente si appresenta: perche questa (in vero) è così difficile cosa a spiegarsi, che appunto come dice il menzionato Malebranche, noi l'intenderemo allorchè Iddio ci avrà rivelata l'unione del corpo, e dell'Anima, cioè del corpo nel modo, che Iddio l'ha creato dal niente, perche per quel che s'attiene a spiegarlo con falsa ipotesi come l'ha spiegato Spinosa non è difficile cosa; vero è bensì, che per quel ch'io penso, gli argomenti da me portati nell'accennato *primo Capitolo della quarta parte della mia Filosofia*, sono bastanti a persuaderci, che noi dobbiamo credere, che il corpo sia stato creato da Dio di sostanza in tutto diversa dalla

ſpirituale , e divina , e che ſia quale alla noſtra mente ſi appreſenta , appunto come il Signor Arnaldo de Antigli opponendo al Padre Malebranche ha detto , che da noi ſi deve penſare .

Quello, che abbiamo detto in queſti quarto, quinto , e ſeſto Capitolo , è in breve quello , che abbiamo ſpiegato nelle *trè prime parti della noſtra Filoſofia* , imperciocchè nel quarto Capitolo abbiamo ſpiegato qual ſia l'eſſenza della noſtra Logica dalla Geometria dedotta , e qual ſia l'utile , che quella apporta per lo ſtudio della Filoſofia ; nel quinto Capitolo abbiamo ſpiegato l'eſiſtenza , e l'eſſenza di Dio , e quella delle forme ſpirituali puramente intelligibili , appunto come abbiamo fatto nella *prima , e ſeconda parte della Filoſofia* ; ed in queſto ſeſto Capitolo abbiamo cercato d'indagare qual ſia ſtato il ſentimento degli antichi Filoſofi Metodici intorno alle produzioni di Dio , appunto come abbiam fatto *nella terza parte della ſteſſa Filoſofia* ; In appreſſo indagaremo ancora ( come abbiam fatto in quella ) l'origine del mondo , ſpiegando la ſentenza di Filolao . Intanto ora vogliamo far vedere , come ſi poſſano ſpiegare con gli eſempj delle proprietà de i numeri tutte le proprietà delle forme , che abbiamo ſpiegate in queſto Capitolo .

Uopo è rammentarſi quello, che noi abbiamo detto intorno alle proprietà delle forme , o ſiano unità ſoſtanziali prime, cioè, ch'elle ſono forme ſoſtanziali realmente eſiſtenti in Dio nell'eſſere di ſoſtanze, e di ſoſtanze, le quali (in ſentenza di Pitagora, e di Platone) ſono l'iſteſſe , che le idee, o ſiano le forme de i penſieri di Dio: ed uopo è parimente rammentarſi quello , che abbiam detto , cioè , che quelle forme ſoſtanziali prime ſono tutte perfettiſſime a riguardo di Dio , che le crea perfettiſſime nel loro genere , ma che all'incontro ſono più , o meno perfette l'una a riguardo dell'altra : e ciò perche come forme non poſſono eſſer perfettiſſime ,

come Dio, il quale perchè è l'unità per essenza, non è forma. Rappresentaremo ora con i numeri queste proprietà puramente intelligibili.

Le forme sostanziali prime sono fra loro in proporzione Aritmetica, ma questa proporzione Aritmetica, ch'è fra le forme è una proporzione astratta puramente intelligibile, la quale riguarda le proprietà puramente intelligibili delle forme; ed ecco come.

Le forme prime come forme, o siano unità sostanziali non sono quantitative; adunque la proporzione Aritmetica, ch'è fra le forme sostanziali prime esistenti nelle Divine idee non può riguardare la quantità, la quale non è nelle forme; all'incontro le forme prime sono, (com'abbiamo più volte detto) tutte viventi, ma sono più o meno perfette, secondo che sono più o meno simili alle Divine perfezioni: cioche vale a dire, secondo più o meno nel loro essere di forme rappresentano la Divina perfezione. Questa similitudine, che hanno le forme prime con Dio è quella, che gli antichi gentili Filosofi hanno chiamato participazione, onde noi pure per spiegare i loro sentimenti, in questa guisa la nomiamo. Or in conseguenza di questa participazione, che abbiamo detto, la proporzione Aritmetica, ch'è fra le forme consiste nel modo, come le une più, che le altre partecipano della Divina vitalità, e de i Divini attributi di perfezione; e perche secondo il sentimento degli antichi Filosofi Metodici, le forme contenute nelle idee di Dio, devono essere infinite in numero: necessariamente nelle forme infinite vi si devono contenere tutti li possibili diversi gradi di partecipazione della Divina vitalità, e de i Divini attributi di perfezione, poiche nelle infinite idee di Dio vi si contengono tutte le perfezioni, le quali sono le istesse, che l'infinita, ed una perfezione di Dio; e quantunque a riguardo l'una dell'altra siano diverse, sono però sempre in Dio come una; in conseguenza dunque di ciò la partecipazione,

che

che le forme sostanziali prime hanno in Dio, deve essere in proporzione Aritmetica.

Or quindi è, che molte devono partecipare della Divina vitalità, della Divina intelligenza, e del Divino amore, sempre con gradi di Aritmetica proporzione dal più fino al meno, sin'a tanto, che vi devono essere quelle forme, le quali altro più non partecipano di Dio, che della sola vitalità; e quindi è, che noi in questo Capitolo per spiegare quale sia stato il sentimento degli antichi Filosofi Metodici intorno alle origini delle Anime, e della materia, abbiamo distinte in trè specie, o sian gradi le proprietà delle forme prime, cioè il primo in quelle forme, che partecipano della Divina intelligenza, e del Divino amore: proprietà, che sono valevoli a produrre nelle Anime l'intelligenza astratta, e le idee delle cose puramente intelligibili; il secondo in quelle forme prime, che partecipano della sola vitalità con un primo grado d'intelligenza, capace solamente di produrre l'avertenza del senso; e per ultimo quelle, che partecipano bensì della Divina vitalità in grado di energia di vita così inferiore a quello delle Anime, che non sono capaci di produrre altra cosa, che la materia, fra esse unendosi per quella meccanica inclinazione al moto, la quale abbiamo detto, che come viventi devono avere tutte le forme; con tutto ciò però fra le forme solamente viventi, e niente intelligenti vi devono essere quelle, che come più viventi sono capaci di produrre le Anime vegetative, altre capaci di produrre i semi delle forme materiali, e per ultimo quelle, che producono le forme materiali istesse. Spiegaremo ora con i numeri le proprietà delle Anime informative.

Acciò possiamo spiegare con i numeri le proprietà delle Anime informative, uopo è pure rammentarsi, che noi abbiamo detto, che le forme sostanziali prime intelligenti si vestono delle forme solamente viventi, onde

onde divengono forme composte: ma uopo è altresì considerare, che queste forme sostanziali prime intelligenti si uniscono in guisa con le solamente viventi, che quasi si consostanziano con quelle, e formano le Anime, che noi abbiamo nomate informative. Uopo è altresì rammentarsi, che noi abbiamo detto, che le forme solamente viventi unendosi insieme formano prima i primi semi delle forme materiali, le quali poscia nutrendosi nello spazio si accrescono di mole, e si dilatano; ora questa prima informazione delle Anime informative, e de i primi semi della materia (a mio credere) si può dire, che sia ancora in proporzione Aritmetica, perche non avendo le Anime informative la proprietà di essere quantitative, non sono soggette alla misura della proporzione Geometrica, ma con tutto ciò questa proporzione Aritmetica deve essere una specie di proporzione Aritmetica confusa, ed indistinta: imperoche le forme delle Anime informative come prodotte dalle unità sostanziali prime, sono unità simili a Dio, ma come composte sono simili alla materia: ed i semi primi della materia come composti non solo sono simili alla materia, ma sono i principj primi, e composti di quella; così dunque questo secondo Mondo composto di Anime informative, e de i primi semi della materia, si compone in proporzione Aritmetica bensì, ma in una proporzione confusa, ed indistinta.

Ora questo secondo Mondo di forme in proporzione Aritmetica confusa, ed indistinta, è (a mio credere) quello istesso, che gli antichi Filosofi Metodici appellarono il Chaos; e ciò, perche questo secondo Mondo era composto di Anime informative, le quali tutte dimandavano di andare ad informare i semi della materia, ed i semi della materia dimandavano di esser informati dalle Anime a fine di formare l'armonia dell'universo; onde in questo secondo Mondo tutte le forme essendo ancora confuse, ed indistinte partecipano della propor-

zio-

zione Aritmetica, nella quale consisteva la loro prima natura, e della proporzione composta, e geometrica, alla quale aspiravano; e perciò deve credersi, che questo fusse appunto il Chaos degli antichi Filosofi. Spiegaremo ora pure con i numeri l'origine dell'universo.

Acciò possiamo spiegare in numeri l'origine della formazione dell'universo, secondo che (a mio credere) l'hanno intesa gli antichi Filosofi Metodici, uopo è pure rammentarsi di quello, che noi abbiamo detto intorno alla natura, ed essenza de i corpi, ed intorno a quella del luogo, dello spazio, e del moto. Noi abbiamo detto, che secondo questo sistema, il corpo è prodotto da i semi già prodotti dall'unione delle forme prime viventi, e poi fecondati, e per ultimo per lo mezzo del nutrimento accresciuti di mole; e che il luogo ove i corpi risiedono è lo stesso, che la superficie del corpo. Oltre a ciò abbiamo detto, che lo spazio è quel luogo occupato dalle forme minime, ed a noi invisibili, e fluide; e per ultimo abbiamo detto, che il moto non è altra cosa, che la vitalità del tutto, la quale infusa nelle forme particolari diviene in quelle moto locale in atto: e ciò a cagione, che i corpi di maggiore energia, o di maggior mole urtando quei corpi insensibili, che occupano lo spazio, gli costringono a cedere a quelli il luogo, ed ad andare ad occupare il luogo, che lasciano i corpi di mole maggiore, o di maggiore energia di vita; in questa guisa il peso non è proprietà intrinseca del corpo, ma è una proprietà in quanto a noi, perche non è altra cosa, che una minor leggierezza di un corpo a riguardo dell'altro, onde poi avviene, che quelle forme, le quali niente sono composte, non abbino in loro alcuno peso, o sia gravità: e che quei corpi i quali sono in tutto sostenuti, siano in tutto leggieri, come appunto avviene de i pianeti, i quali perche sono in tutto sostenuti dall'Etere, che gli muove in giro (al dir di Copernico, e di Renato) non hanno alcuna gravità.

Or

Or questa proprietà ( secondo i principj di Platone ) è prodotta nel corpo a cagion, che le forme prime, che compongono i corpi non essendo gravi, e pesanti; i corpi composti dalle forme prime non possono esser intrinsecamente gravi, e pesanti. Il moto locale altresì è una sensazione, che si fa in noi a riguardo dello spazio finito, nel quale siamo: onde in conseguenza di questo sistema degli antichi Filosofi metodici, tutto questo immenso universo non sarebbe altro, che un infinito pieno di forme composte di forme sostanziali prime, tutte di diversa figura, e di diversa mole in quanto a noi.

Ma per dare una più particolare idea dell'essenza dell'universo, diremo, che egli sarebbe uno spazio infinito, dentro del quale risiede un Etere immenso composto di parti viventi minime, ed impercettibili, e tutte l'una dell'altra minori; e per dentro del quale vi sono numero innumerabile di forme estense prodotte da i primi semi di quelle, e tutte informate dalle Anime informative, cioè a dire le intelligenti, le solamente senzienti, e le vegetative: or questo immenso Etere è quello, che ( come abbiam già detto ) Platone nel Fedro, e nell'undecimo libro della Repubblica ha diviso in dodici sfere, le quali ha considerate ripiene di forme estense, e di forme spirituali, perche intelligenti; ed a cagion di esempio, Platone ha inteso, che queste sfere fossero ripiene di creature Eteree, cioè di Demonj, d'intelligenze motrici, di Cacodemonj ancora, e di altro infinito numero di creature Eteree, ed intelligenti: ed ha pensato altresì, che queste sfere fossero insiememente ripiene di forme estense informate dalle Anime, come abbiam detto poc'anzi; in questa guisa l'universo ( secondo il sentimento di Platone ) un'infinito Etere vivente ripieno di forme estense, e di forme spirituali in dodeci diverse sfere diviso, tutte di diverso Etere, di diverse forme spirituali, e di diverse forme estense ripieno. Vero è ben-

si; che Platone non ha pensato, che in tutto l'universo vi potessero essere altre terre, altri soli, altri pianeti, come avea pensato Filolao, la di cui sentenza a i nostri dì ha rivelato Nicolò Copernico, e poscia meglio ischiarito Galileo Galilei nel suo sistema; con tutto ciò però narra Diogene Laerzio, che Platone quando fatto già vecchio, vide il sistema di Filolao, disse, che quello gli piaceva, e che se fusse stato più giovane l'avrebbe seguito, ed ampliato. Spiegaremo ora come questo universo si sia formato prima secondo il sentimento di Platone, e poi secondo quello di Filolao.

Secondo Platone: dalle forme sostanziali prime, le quali sono in proporzione Aritmetica sono emanate le forme prime composte, cioè le Anime informative, ed i primi semi delle forme estense, e queste hanno prodotto il chaos; quando poi per lo mezzo dell'innata vitalità delle forme, le forme estense maggiori si sono separate dalle minori, hanno prodotto gli spazj, onde le forme estense sono comparse fra loro nelle proporzioni Geometriche, come faremo vedere in appresso; quando poi le Anime hanno informato le forme estense, il mondo si è ordinato nella proporzione armonica. Spiegaremo ora più in particolare con l'esempio della proporzione Geometrica, dell'Armonica, e con quello de i Numeri le proprietà delle forme.

Le forme estense a noi visibili, considerate come comprese nel tutto, e non distinte dal tutto, costano di parti infinite, perche il tutto costa di parti infinite: ma considerate in particolare, e limitate dalla loro superficie, costano di numero innumerabili di parti, e sono divisibili all'infinito in potenza, ma non costano in atto di parti infinite, appunto come dice Aristotile; ed eccone l'esempio in numeri. Se da un numero, come (per esempio) il numero 9. se ne deducono sempre parti l'una minore dall'altra, si ritroveranno sempre, e fino all'infinito in quel numero parti da sottrarre da quello; ad a cagion di esempio, se dal numero 9. io ne

ne sottraggo prima $\frac{1}{4}$, poi un $\frac{1}{8}$ poi $\frac{1}{7}$, e sempre numeri minori fino all'infinito, io trovarò fino all'infinito parti da sottrarre dal numero 9.; ma da ciò se ne può forse egli dedurre, che'l numero 9. sia infinito in se? Certo che nò: perche il numero 9. è un numero finito, e terminato nella mia mente, in guisa tale, che se io ne deduco parti uguali fra loro, io giungo all'ultima parte, ed il numero 9. finisce. Dell'istesso modo io posso sempre dedurre da un corpo finito, e terminato parti l'una minore dell'altra, e trovarò sempre parti da sottrarre dal corpo finito, e terminato, ma con tutto ciò il corpo non sarà composto nella sua essenza di parti infinite; adunque il corpo considerato come finito, e terminato è divisibile all'infinito in potenza, ma non costa in atto di parti infinite. All'incontro se si considera l'universo, come un aggregato di forme infinite, io posso trarne con la mente sempre parti uguali; nè mai giungerò all'ultima; e perche le parti, che compongono i corpi particolari se si considerano come comprese nel tutto, sono una istessa cosa col tutto, le forme estense particolari considerate come comprese nel tutto, costano di parti infinite. Spiegaremo ora con l'esempio de i numeri l'origine della proporzione Geometrica, ch'è fra i corpi estensi a noi visibili, e come quella componga l'armonia dell'universo.

Le forme estense a noi sensibili, considerate come figurate in lor medesime, e come gravitanti a nostro riguardo, non sono fra loro in proporzione Aritmetica, perche le forme a noi sensibili non sono infinite in numero, ma con tutto ciò hanno fra loro una proporzione; poiche come estense, figurate, e gravitanti sono simili, e come simili hanno relazione, o sia analogia fra esse; or questa relazione, e questa analogia la mente umana la esprime con la proporzione Geometrica; ed ecco come.

Se noi consideriamo, a cagion di esempio, un cubo, e una prisma, o sia un parallelopipedo, questi corpi come tutti due estensi in lor medesimi, e gravitanti a nostro riguardo, hanno una proporzione fra essi di numero a numero, la quale esprime la relazione, che hanno fra essi in quanto alla gravità: come per esempio, il cubo sarà al prisma in ragione di gravità, come 3. a 9. cioè triplo, e lo stesso avviene di tutte le altre figure estense, che noi nomiamo solide: dell'istesso modo le figure estense hanno proporzione di numero a numero razionale, o irrazionale in quanto alla loro figura, ed in quanto alla quantità considerata a nostro riguardo, siccome dimostra Euclide nel 12. libro, ed Archimede nel suo ammirabile trattato *de Sphera, & Cilindro*: e dell'istesso modo le forme estense a noi invisibili, ed insensibili hanno fra esse l'istessa proporzione di numero a numero, che hanno fra essi i corpi a noi visibili, e sensibili; ma comeche quei corpi siano a noi insensibili, maggiore difficoltà incontra la nostra mente a determinare le vere proporzioni, che sono fra quei corpi a noi insensibili; con tutto ciò la Fisica esperimentale è giunta col valido ajuto della Geometria a penetrare anco nel mondo insensibile ma esistente, ed a discoprire per lo mezzo dell'esperienze ajutate della Geometria le proporzioni, che sono fra i corpi a noi visibili, ed i corpi invisibili, come appunto è l'Aria, l'Etere, e come sono i corpi minerali, e sotterranei, ed altri corpi da noi non veduti. Di queste ingegnosissime discoperte ne han dato ammirabile pruova Galileo Galilei, l'Accademia del cimento in Firenze, ed oggi la Regia Società d'Inghilterra arricchisce la letteraria Repubblica di numero innumerabile di bellissimi Fisici ritrovati: e noi ancora ne abbiamo ragionato nella nostra Meccanica de i corpi sensibili, e degli insensibili, la quale si legge nel Tomo II. delle nostre opere Matematiche stampate in Venezia l'anno 1726.

Nar-

Narraremo ora come per lo mezzo della Geometria, si spieghi anco in numeri la proporzione generale, che vi è fra i corpi sensibili, ed insensibili, i quali l'universo compongono.

Siccome la proporzione fra i corpi particolari si spiega in numeri colla proporzione Geometrica, e non continua, all'incontro la proporzione, che vi è fra i corpi sensibili, ed insensibili, che l'universo compongono si spiega con la proporzione continua, e legata, ma con quella specie di proporzione continua, nel primo termine della quale vi si contiene l'unità. e ciò perche l'unità essendo il principio primo di tutte le cose particolari, è capace di render le proposizioni generali, ed applicabili a tutti i particolari. Spiegaremo noi ora per lo mezzo di questa proporzione il sentimento di Platone intorno alle dodici sfere, nelle quali egli ha diviso il mondo nel Fedro, e nell'undecimo libro della Repubblica.

Platone considerò (come si vede ne i poc'anzi accennati Dialoghi) il mondo pieno d'infinite forme Eteree, e viventi, tutte di diversa figura fra esse, e tutte rette, e governate dalle creature Eteree intelligenti dalle intelligenze motrici, ciocchè vale a dire da i Dei; e perche è a nostra mente impossibile il formare una imagine delle particolari proprietà, che hanno le infinite forme particolari diverse, Platone divise in dodici sfere particolari, ed Eteree questo mondo ripieno d'infinite forme spirituali, e materiali in sua sentenza viventi: poscia a fine di poter spiegare la relazione, che hanno con noi, e l'azione, che fanno in noi le forme Eteree a noi invisibili, ed insensibili, egli divise il mondo in quattro elementi, cioè: Fuoco in genere, ciocchè vale a dire quell'Etere puro, che Virgilio appellò: *Liquidus ignis*; Il secondo elemento era l'Aria, il terzo l'Acqua, il quarto la Terra. Ora questa divisione generale in quattro elementi, che Platone fa

delle

delle infinite diverse forme, le quali il mondo riempono, è (a mio credere) in tutto a proposito per spiegare quelle proprietà generali, nelle quali le infinite forme diverse convengono fra esse: imperciocchè l'Etere è più efficace che l'Aria, perche come semplice, è meno composto, egli ritiene più che l'Aria della vitalità, che trae da Dio: l'Aria come meno composta ne ritiene più che l'Acqua; e l'Acqua come meno composta ne ritiene più che la Terra. Così dunque i quattro elementi spiegano le proprietà generali, e le relazioni, che in genere hanno fra loro le infinite diverse forme nel pieno del mondo contenute. Spiegaremo ora in numeri questa proprietà.

In conseguenza di quello, che abbiamo detto, il nostro mondo è formato secondo la proporzione delle due medie continue proporzionali: imperciocchè a riguardo dell'energia di vita, la quale abbiamo detto, che hanno i quattro elementi, l'Etere come purissimo e vivente, ha a riguardo degli altri elementi le proprietà dell'unità in quella guisa appunto, che l'unità in numeri è più semplice, che i numeri composti di unità, e perciò gli altri elementi, i quali secondo Platone sono composti di Etere, sono a riguardo dell'Etere, giusto come i numeri composti sono a riguardo dell'unità in numero; ed in vero vediamo, che Platone spiega nel Timeo la continua mutazione delle forme, insegnando, che l'Aria si converte in Acqua, l'Acqua in Terra, la Terra un'altra volta in Acqua, poi in Aria, e dall'Aria si converte un'altra volta in Etere, dal quale ha avuto il suo Fisico principio. Or questo si spiega agevolmente in numeri con la proprietà delle due medie continue proporzionali; ed ecco come. Il numero 1. rappresenta l'Etere, il numero 8. rappresenta la Terra, ch'è la più composta, i numeri 2. e 4. rappresentano le due mezze proporzionali, cioè l'Aria, e l'Acqua; ecco dunque, che il mondo in genere ha

in

in se la proprietà delle due medie continue proporzionali. Spiegaremo ora la proprietà delle dodici sfere, nelle quali Platone ha diviso il mondo.

Le dodici sfere (secondo il sentimento di Platone) sono diverse fra loro, perche tutte sono ripiene di un Etere sempre più puro in l'una, che nell'altra, e tutte sono abitate da creature Eteree, ed intelligenti; poscia egli è in queste sfere, ove Platone allogava il Paradiso, il quale era destinato alle Anime de' Beati, e questo Paradiso è appunto quello, che nel Timeo egli noma la Terra pura; in questo Paradiso Etereo, cioè in questa Terra pura pensò Platone, che le Anime de i Beati spogliati del peso del corpo acquistassero la natura de i Dei, e che perciò vestite di un corpo Etereo, e sottilissimo, la loro mente libera, e sciolta, più spedita e più pronta vedesse in Dio le verità eterne, ed infinite, e che in seno a quello libasse intelligenza, ed amore. Pensò altresì, che in questa fortunata Terra pura le Anime scariche da quelle vili, e tormentose passioni, che in questo basso mondo in lor la grossolana materia produce, fra loro di vero, e puro amore si amassero; Colà pensò Platone, che quelle Anime fortunate non fossero nè da caldo agitate, nè da quel freddo tormentate, che la gravezza dell'aria in noi produce, ma che all'incontro di un perpetuo sereno, e purissimo Etere continuamente godessero. Alla perfine Platone pensò, che in quella sfera Eterea, ch'egli nomò Terra pura vi fusse quella beatitudine, che dipende dalla negazione di tutti quei mali, che l'Anima sente in questo basso mondo a cagione del corpo, che informa: e che in conseguenza di ciò l'Anima godesse in quella di quella felicità, ch'è propria della sua natura intelligente, ed amante del buono; questa beatitudine poi, che il destino (secondo il sentimento di Platone) riserbava alle Anime de i buoni, i Poeti l'hanno spiegato nell'imagine de i campi Elisi.

Pen-

Pensò però altresì Platone, che le Anime in un certo numero di anni girassero per tutte le sfere, come si vede nel Fedro, e pensò altresì, che quando l'Anima usciva dal corpo, se usciva immonda d'idee viziose, andasse a purgarsi nel tartaro per poscia salire dopo purgata alle sfere felici. Vero è bensì, che Platone ha detto ancora, che le Anime si andavano a purgare anco ne i corpi de i bruti animali, in quelli trasmigrando; ma è certissima cosa, che questo non è stato mai il sentimento di Platone, ma che lo disse solamente a fine di accomodarsi alla Religione del suo tempo, nel quale questa trasmigrazione ne i corpi de i bruti si propalava nel popolo a fine di dare a quello una imagine sensibile della pena, che Iddio dà a i rei uomini; nel rimanente Platone non pensò mai questa specie di brutale trasmigrazione; e che ciò sia vero: dall'idea, che in tutte le sue opere egli ci dà dell'origine, e dell'essenza dell'Anima umana, chiaramente si deduce, che l'Anima umana per la sua eterna essenza non può mai perdere la sua natura d'intelligente, e che non potendo quella perdere non può nella natura di anima de' bruti trasformarsi; ed eccone la pruova.

Platone assegna all'Anima umana il gran privilegio di avere, come partecipante della Divina intelligenza eternamente le innate idee del vero, e del buono; dunque se queste idee sono secondo Platone eterne nell'Anima umana, da ciò avverrebbe, che l'Anima conservarebbe le idee innate anco doppo, che fosse trasmigrata nel corpo de i bruti animali. Ma vediamo, che Platone attribuisce solamente il grande privilegio delle idee innate all'Anima umana, ed a quelle creature Eteree simili agli Angioli, le quali più che l'Anima umana partecipano (secondo Platone) della Divina intelligenza; dunque non può mai Platone aver pensato, che l'Anima umana fosse destinata a trasmigrare nel corpo de i bruti animali, i quali della Divina intelligen-

za

za non partecipano. Poteva penſare bensì, che l'Anima umana traſmigraſſe in un corpo Etereo di quelle eſſenze Eteree, e ſpirituali abitatrici di quei campi Eterei, e felici, ch'egli ha deſcritti nel Fedone, nel Fedro, nella Repubblica, ed in altri luoghi, ma non poteva mai penſare, che le Anime umane mutando la loro eterna natura, ch'è immutabile, diveniſſero Anime di bruti animali. Vero è bensì, che Platone non ragiona eſpreſſamente dell'Anima de' bruti, ma con tutto ciò è certiſſimo, che non la reputa partecipante della Divina intelligenza, mentre in più luoghi delle ſue opere ragionando con diſprezzo degli uomini ignoranti, gli aſſomiglia agli animali bruti, i quali (in ſua ſentenza) ſono privi d'intelligenza. Ariſtotile però, il quale, come farem vedere nel ſeguente Capitolo, quantunque ſiaſi contradetto a se ſteſſo, ragionando delle idee innate, in queſta materia però dell'Anima de'bruti ha ragionato in conſeguenza della dottrina del ſuo maeſtro Platone; Ariſtotile, dico, ci ha data la vera diſtinzione della differenza, che vi è fra l'Anima umana, e quella de'bruti animali, allorchè ha nomato l'Anima umana Anima intelligente, e la ſeconda Anima ſenſitiva; ciocche vale a dire, non partecipante della Divina intelligenza, e perciò priva delle idee innate. Deve dunque crederſi dagli uomini ragionevoli, che Platone quando ha detto, che l' Anime umane erano deſtinate a traſmigrar nelle sfere per veſtire in quelle di corpo formato di puriſſimo Etere, allora ha ragionato con i ſaggi; e che all'incontro per aderire alla Religione del ſuo tempo, ed accomodarſi all'intelligenza del popolo, ha detto qualche volta, che l'Anime umane potevano traſmigrare ne i corpi de i bruti animali.

Or quì mi cade in acconcio di riflettere un pò intorno alla cagione, per la quale a Platone già fatto vecchio piacque il ſiſtema di Filolao; ſpiegaremo dunque un pò l'origine del ſiſtema di Filolao.

Platone non conobbe altro, che una terra, com'abbiam

biam già detto, ma all'incontro è certissima cosa, che per conseguenza necessaria del suo infinito pieno di forme, e de i quattro elementi, ne i quali egli distingue le proprietà di quelle, vi devono esser nel mondo terre innumerabili, innumerabili soli, ed innumerabili Pianeti; Ora di questo sistema n'ebbe (a mio credere) Platone un barlume prima che avesse veduto il sistema di Filolao, mentre nomò terra pura il Paradiso dell' Anime. Spiegaremo ora come in conseguenza de i principj di Platone si deduca per lume naturale il sistema di Filolao.

Questo sistema di Filolao noi l'abbiamo interpretato nella *parte 3.capitolo 8.della nostra Filosofia*. Narraremo ora quì in brieve quello che nel nomato capitolo abbiamo detto: e poscia c'ingegnaremo di far conoscere, come Platone poteva dedurre dal suo sistema quello di Filolao, e c'ingegnaremo di spiegarlo ancora co i numeri.

Nell'accennato Capitolo della nostra Filosofia abbiamo detto, che Epicuro, ed Esiodo, perche erano privi del lume della Santa Rivelazione, hanno pensato, che gli uomini fossero sorti dalla terra; ora volendosi questo sentimento di Esiodo, e di Epicuro indagare uopo è pensare, che la terra sia una forma vivente, la quale si sia prima formata nel Cielo, e che poi seguendo le leggi universali della natura ella si sia nel Cielo accresciuta di mole: e che poscia di mole accresciuta, in guisa che non poteva più equiponderare a quell' Etere, entro il quale s'era formata, fosse caduta nell'Etere a perpendicolo fino a tanto che avesse ritrovato un volume di Etere, col quale equiponderando fosse stata sostenuta da quello: e perche l'Etere si muove in giro, la terra fosse stata anco rapita, e trasportata in giro da quel volume di Etere, nel quale essa si era equiponderata, over equilibrata; questa ipotesi della generazione della terra noi li abbiamo anco spiegata con modo di dimostrazione geometrica nella nostra meccanica alle

no-

nostre opere Mattemetiche *tomo* 2. *pag.*185. Ma acciò possiamo questa formazione della terra più in particolare spiegare per conseguenza de i principj, che da Platone si deducono, uopo è rammentarsi di quello, che noi abbiam detto, cioè, che per quelche si deduce da Platone,necessaria cosa era, che dall'unione delle forme sostanziali prime fosse emanato quel secondo mondo di forme composte prime, il quale conteneva in se le Anime informative,ed i primi semi delle forme estense; ora in conseguenza di ciò la prima formazione della terra dovea esser stata fatta dall'unione de i primi semi fatta in questo secondo mondo di forme prime composte; e perche abbiamo detto, che questo secondo mondo era il Chaos, questa, che abbiamo detto dunque dovea essere anco (secondo Esiodo) la prima origine del nascimento della terra; poscia continuando ad accrescersi la terra di mole in quel secondo mondo, la terra dovea (come abbiam detto poc'anzi) anco (secondo Esiodo) cadere per l'Etere a perpendicolo, fino a tanto, che equilibrandosi con quest'Etere, nel quale noi siamo, essa fosse stata dall'Etere rapita in giro.

Ora per conseguenza di quelle proprietà delle forme prime, le quali da Platone si deducono nell' universo, non vi poteva essere una sola terra: imperciocchè se le forme sostanziali prime doveano essere secondo i principj di Platone di numero infinite, le forme composte prime altresì nel secondo mondo contenute, cioè le Anime informative, ed i primi semi, doveano essere infiniti in numero,e perciò si doveano in quello formare i principj, ed il nascimento di un numero innumerabile di terre; si doveano altresì in quel secondo mondo formare i principj, ed il nascimento di un numero innumerabile di Soli, ed ecco come ciò si può per lume naturale pensare.

Fra le forme Eteree, le quali per immensa simplicità della lor figura, e per l'immensa energia della lor vita hanno la natura di un vivacissimo liquido fuoco: vi

X 2 do-

doveano esser ancora quelle forme, le quali fossero per la semplicità della lor figura, e per energia della lor vita mezze proporzionali fra il primo Etere semplicissimo ed un altra terza specie d'Etere più composto;ora le forme di quest'Etere mezzo proporzionale fra l'Etere primo e semplicissimo, e la terza specie d' Etere più composto dovea necessariamente rimanere impriggionato fra la prima specie e la terza specie d'Etere,e ciò perche le forme dell'Etere mezzo proporzionale essendo purissime,e legierissime, anco unite insieme nõ potevano mai acquistare la forza di gravitare per l'Etere più cõposto, com'è quello della quarta, della quinta,e della sesta specie &c.;e perciò quest'Etere mezzo proporzionale dovea per legge di natura rimanersi impriggionato fra l'Etere primo, e purissimo, e quello della terza specie; quindi quest'Etere mezzano dovea necessariamẽte formare una gran mole di fuoco liquido, la quale non potendosi muovere da luogo a luogo, fosse sempre agitata, e tumultuante in se stessa: e questa è appunto l'origine del Sole, il quale con energia del suo fuoco manda per un gran spazio dell'universo i suoi raggi, e quel gran spazio riscaldando da moto alla terra, e da moto, e vita a tutte le forme contenute in quel gran spazio, nel quale giunge l'energia de'suoi raggi.

Spiegaremo ora questa proprietà con l'esempio de i numeri.L'Etere puro,ed incomposto rappresenta sempre l'unità; Supponiamo ora, che quell'Etere più composto, il quale impriggiona la liquida materia che forma il Sole, sia per la sua composizione,e per la energia della sua vita rappresentato dal numero 4.,l'Etere mezzo proporzionale, che forma il sole sarà rappresentato dal numero 2.,questo sarà appunto quello, che non potendo muoversi in giro, come si muove l'Etere primo, ch'è l'*Uno*, e non potendo gravitare per l'Etere, a cagione della sua mole mezza proporzionale fra uno, e quattro,necessariamente questo Etere rappresentato dal numero 2. il quale forma il Sole rimane impriggionato

fra

ſra l'Etere della terza ſpecie , e l'Etere primo. Andaremo ora indagando , come Filolao abbia potuto intendere , che vi ſia nell'univerſo numero innumerabile di terre , e numero innumerabile di Soli .

Noi abbiamo già detto, che Platone avea diviſo il Mondo in dodeci sfere a cagione che egli conoſceva , che l' univerſo pieno vi erano infinite forme d' Etere tutte fra lor diverſe di mole , e di figura . Ed a cagion di eſempio ; in quella guiſa, che abbiamo detto , che l' Etere che forma il Sole, a riguardo della compoſizione è mezzo proporzionale fra 1.e 4.,vi dovea eſſere un'altra mole d'Etere mezza proporzionale fra 4. e 8.,un'altra fra 8.e 16.,e così fino all'infinito : ora in una di queſte mole d'Etere corriſpondenti o all'8.,o al 16.,o al 32., o ad altro numero, vi deve eſſere numero innumerabile di quelle forme , le quali compongono i primi ſemi delle forme eſtenſe , ma perche l'unione fra le forme viventi non ceſſa mai , queſti primi ſemi uniti fra eſſi devono produrre nell'Etere le prime forme delle terre, le quali poi ſi accreſcono di mole ſino ad un certo ſegno nel quale acquiſtano la forza di gravitare per l'Etere : dello ſteſſo modo la materia che forma il Sole. benche impriggionati nell'Etere ſi accreſce di mole ſino ad un certo ſegno . Or in conſeguenza di queſte leggi di natura,con le quali ſi accreſcono di mole i Soli, e le terre, ecco come ſi doveano formare ſecondo la ſentenza di Filolao gl'innumerabili mondi a noi inviſibili , e inſenſibili viſibili , e ſenſibili .

I Soli , e le terre dovean dilatarſi di mole ſino a quel ſegno di grandezza , al quale eran capaci di giungere : poſcia (come abbiamo già detto) le terre doveano equilibrarſi in un volume di Etere, che le dovea rapire in giro.Or in queſto ſpazio di figura circolare, nel quale ſi agiravano molte terre , o ſiano pianeti , vi dovea eſſere un Sole fermo , il quale con i ſuoi raggi le avvivaſſe ; e ciò, perche eſſendo anco i ſoli di numero innumerabile, e le terre di numero innumerabile nell'immen-

menso universo pieno, vi dovea essere numero innumerabile di terre, o sia di Pianeti l'uno dall'altro divisi da un determinato spazio pieno d'Etere; e vi dovea esser altresì un numero innumerabile di Soli pure l'uno dall' altro dagli spazj eterei divisi; per conseguenza dunque di questo sistema di Filolao in ogni spazio d'Etere, nel quale giunge l'energia de i raggi solari, vi doveano essere delle terre, e de i Pianeti mossi, ed avvivati da un Sole. Ecco dunque quale fu (a mio credere) secondo la sentenza di Filolao l'origine, e 'l nascimento, e la formazione degli innumerabili Mondi; e questa sentenza di Filolao è appunto quella, che a i nostri dì hanno (come abbiam già detto) rinovellato Niccolò Copernico, e Galileo Galilei, e Renato Des-Cartes nel suo Mondo aspettabile: e noi ora l' abbiamo spiegata da' Metafisici nella sua prima origine, e nel suo nascimento. Spiegaremo ora come Esiodo, ed Epicuro abbino potuto pensare, che i primi uomini siano sorti dalla terra.

Platone nel Simposio, o sia nel trattato dell'Amore al *Cap.* 2. dice, che gli uomini nacquero interi: e per questa natura intende, che fossero di tre sessi, cioè maschi, femmine, e promiscue: e che questa prima umana natura fosse stata prodotta negli uomini a cagion ch'erano figli del sole, della luna, e della terra, ma che poscia perche insuperbirono i loro corpi, furono in due parti divisi, ma che sempre rimase nell'uomo il desiderio di ritornare nella prima figura. Questo è (a mio credere) un apologo, col quale Platone volle spiegare in imagine la naturale inclinazione, che ha l'uomo alla donna, e la donna all'uomo.

Platone altresì a fine di spiegare la cagione, per la quale gli uomini furono in due parti divisi, dice: che gli uomini quando furono creati, le loro Anime furono integre, ed ornate di due lumi, l'uno nato con esse, e l'altro infusole da Dio: e volle, che col lume nato con esse riguardassero le cose di sopra, cioè a dire, Iddio,

dio, la loro origine, e quelle idee del vero, e del buono, che traggono da Dio, e che col lume infuso riguardassero le cose mezzane, e terrene; e poscia conclude, che perche le Anime degli uomini si vollero uguagliare a Dio, abusando di quel lume natio, col quale avevano facoltà di conoscer Dio, e vedere in Dio le verità, furono divise, e perdettero lo splendore infuso. Or questo è un apologo di Platone, col quale egli (a mio credere) ci ha voluto spiegare l'essenza delle idee innate, e quelle delle idee, che l'Anima ha prodotte da i sensi: imperciocchè altra cosa non è il lume natio, che quella facoltà, che hanno le Anime intelligenti da noi nel *Cap.5.* spiegata, e'l lume infuso altra cosa non è, che quella facolta, che l'Anima intelligente di rivolgersi a i sensi dopò, che ha informato il corpo, ed in conseguenza di ciò formare in se le idee accidentali delle cose sensibili in lei dalla materia prodotte.

Questo Apologo di Platone però è una imagine imperfetta del peccato di Adamo, da Dio a noi rivelato nella S.Genesi: imperciocchè Platone suppone, che per lo peccato, che commesse l'uomo volendosi uguagliare a Dio nella sapienza l'uomo fosse stato da Dio punito per lo peccato, che fu appunto quello di Adamo; oltre a ciò Platone dice, che in pena del peccato si guastò nell'uomo il lume infuso. Or perche il lume infuso era quello, dal quale eran prodotte le idee sensibili, che l'Anima acquista a cagione della materia: lo stesso è dire, che si guastò nell'uomo il lume infuso, che dire, che i sensi si ribellarono dalla ragione, e che con ciò si oscurò nell'uomo il lume della ragione.

Questo misterioso Apologo di Platone è certamente in parte simile al peccato di Adamo nella Santa Genesi rappresentato: imperciocchè i sensi, i quali prima del peccato stavano in Adamo in perfetta armonia con la ragione, furono quelli, che dopò il peccato si guastarono in Adamo. Si vede però, che quello di Platone è Apologo, ed il fatto di Adamo all'incontro è vera, e Santa

ta Istoria, perche Platone da Poeta imagina l' uomo nato di tre nature diverse, a fine di rappresentarci l'unione di natura tra l'uomo, e la donna: ed all' incontro la Santa Genesi ci narra Dio, il quale crea l'uomo, e la donna per opera della sua assoluta, e sovranaturale volontà, ed onnipotenza. Spiegaremo ora anco col sistema di Filolao il sentimento di Esiodo, e di Epicuro intorno alla prima origine dell'uomo, e mostraremo in che il sentimento di Epicuro sia stato diverso da quello di Platone.

Uopo è rammentarsi di quello, che noi abbiamo detto, cioè, che i primi semi delle forme estense si formano in quel secondo mondo delle forme composte emanate dalle forme sostanziali prime. Or può avvenire, che Esiodo, ed Epicuro abbino pensato, che una massa di primi semi delle forme estense si siano unite fra esse in quel secondo mondo, e che abbino generato la terra, la quale poi avendo acquistato la facoltà di gravitare, sia (come abbiam detto in questo Capitolo) caduta a perpendicolo per l'Etere, e poscia si sia equilibrata in un volume di Etere capace di sostenerla, e rapirla in giro: tal che pensarono forse Esiodo, ed Epicuro, che quando la terra cominciò a muoversi in giro, le prime forme degli uomini, e delle donne (i quali nella prima formazion della terra erano tutti strettamente insieme uniti) perche formavano una sola cosa, si fossero dalla terra alzati: e che poscia vedendo il Sole, e le cose a loro esteriori, e spinti dalla necessità di nutrirsi, i maschi si fussero dalle femmine divisi. Or la differenza, che vi sarebbe fra questo sentimento di Esiodo, e di Epicuro, e quello di Platone, consisterebbe in ciò, che Platone attribuisce all'uomo il lume natio, cioè l'Anima eterna, e razionale, ed all'incontro Esiodo, ed Epicuro non vi attribuirebbero, che 'l lume infuso, perchè non vi attribuirono altra proprietà, che quella de i sensi, a cagione de i quali sarebbero dalla terra sorti. E sembrarebbe altresì, che dalla sentenza di

di Esiodo, e di Epicuro se ne potesse dedurre, che i primi uomini sorti dalla terra fossero stati innocenti: e ciò, perchè la malizia essendo generata, e prodotta negli uomini dal commercio, che gli uomini, che hanno insieme, il quale genera tra quelli l'invidia, l'odio, e la superbia: da ciò avviene, che non avendo ancora quei primi uomini avuto fra essi alcun commercio, le idee, che aveano del vero, e del buono non erano ancora in quelli guaste, e corrotte dalle maligne, e perniciose passioni, che abbiam narrate. Questo ancora si accorda con quello, che nell'*Orazione* 4. *Capitolo* 1. dice Platone della prima natura degli uomini, narrando la sentenza di Aristofane: imperciocchè nell'accennato Capitolo, egli dice, che le passioni degli uomini nel principio del mondo erano molto diverse da quelle, che ora sono. Spiegaremo ora come il sistema di Filolao potrebbesi accordare con quello di Platone.

Uopo è rammentarsi quello, che abbiamo detto in questo Capitolo, cioè, che Platone quantunque non abbia ammesso esistenti altro che una terra, un Sole, la Luna, e gli altri pianeti da noi conosciuti: nondimeno egli ha dato un'Etere immenso, il quale poscia l'ha diviso in dodici sfere tutte abitate da creature spirituali, ed intelligenti; Oltre a ciò egli ha dato altresì il Tartaro, ed i luoghi sotterranei abitati da i Cacodemonj, e da altre creature maligne.

Uopo è rammentarsi altresì, che Platone ha considerato l'Etere, il quale riempiva le sue dodici sfere, in ogni sfera diverso per la sua simplicità; come a cagion di esempio, quantunque l'Etere sia per sua natura un Elemento purissimo, con tutto ciò però egli ha voluto, che in una sfera l'Etere fosse più composto, in altra meno, e così di mano in mano sino a tanto, che giungesse con la mente a quelle forme sostanziali prime, le quali come unità di forme sono idee pure, o siano pensieri sostanziali puri di Dio. Ora ecco, che queste

diverse sfere di Platone sono già diversi mondi abitati da creature Eteree, ed intelligenti: ond'è, che se in vece di dividerle con la mente in dodeci sfere, come le ha divise Platone, noi le dividiamo in sfere infinite, noi conosceremo infiniti mondi di diverse sfere composti, è tutti abitati da creature Eteree.

Ma perche abbiamo provato, che per lume naturale i Soli, e le terre, e gli altri pianeti doveano essere di numero innumerabile, necessariamente ancora ei dovea in ogni sfera di quelle, che ha imaginato Platone esser un Sole, il quale illuminasse, ed avvivasse tutto quello spazio etereo, il quale il Sole poteva illuminare, ed avvivare con l'energia de' suoi raggi: e vi doveano esser altresì in ogni uno di questi spazj eterei terre, e pianeti, poiche (come abbiam detto) così i Soli, come le terre doveano essere di numero innumerabile. Ecco ora come il sistema di Filolao si può con quello di Platone perfettamente accordare.

Abbiamo provato, che siccome Platone ha diviso il mondo in dodici sfere, egli potea intendere il mondo diviso in sfere infinite, perche egli ancora avea dato la materia eterna, ed infinita, benchè da Dio dipendente. Abbiamo provato altresì, che necessariamente dandosi il mondo Etereo, o sia materiale infinito, in ogni sfera particolare vi dovea essere un Sole, una terra, ed altri pianeti; dunque sarebbe bastato, che Platone si fosse raccordato, che non vi potea esser una sola terra, un solo Sole accompagnato da i pianeti, già ch'egli voleva, che il mondo fosse un pieno di Etere infinito. Non è dunque meraviglia, che a Platone abbia piacciuto, come dice Diogine Laerzio, il sistema di Filolao, poiche quello era una conseguenza de i suoi principj, ma di più si vede che Platone ebbe un barlume di questo sistema; poiche avendo egli conosciuto per luogo destinato a i Beati la terra pura, questo è certissimo argomento, ch'egli abbia conosciuto, come

per

per barlume di luce, che vi doveano essere altre terre dalla nostra diverse; e perche queste terre sono di numero innumerabile, vi devono esser terre, e Soli a noi invisibili: terre della nostra quasi infinitamente più pure; ed ecco come.

In ogni uno di questi mondi composti di Etere, di Sole, e di terre vi deve regnare quell'istessa legge, e proporzione fra i quattro Elementi, la quale regna nel nostro mondo sensibile, ma con differenti gradi però di quella semplicità, che forma la perfezione degli Elementi; ed a cagione di esempio: in altro mondo la terrà dovea esser (per sentenza di Filolao) così semplice, e delicata, come nel nostro mondo è l'acqua: l'acqua dovea essere così semplice, e delicata, come nel nostro mondo è l'aria: e l'aria dovea esser così semplice, e delicata, come nel nostro mondo è l'Etere; e questo progresso all'infinito continuando, vi dovranno essere terre composte di Etere così puro, com'è quello, che regna nel nostro mondo; all'incontro ne i luoghi sotterranei, e tartarei con proporzione di semplicità, e di purità inversa a quella, che regna ne i mondi Eterei, gli elementi dovean esser sempre di più grave, e tetra materia composti, fino a tanto, che ci poteva esser stato un luogo, nel quale quello, che in quei tetri, ed oscuri luoghi fa l'officio di Etere potrebbe esser sì grave, e pesante, come è quì la pesante materia, che la terra compone; l'aria, l'acqua, e la terra poi di quelli infelicissimi luoghi potrebbero essera proporzione sempre più gravi, e pesanti; e perche una gravità così grande non può stare senza mutarsi in cosa, la quale in qualche modo l'avvivi, potrebbe avvenire, che da quelle gravi sotterranee materee si generassero quei fuochi sotterranei, i quali poi si fan vedere alla superficie della nostra terra, e che noi nominiamo minerali; così dunque per accordare insieme il sentimento di Platone con quello di Filolao, basta considerare, che sic-

come Platone considerò dodeci sfere diverse, Platone istesso per conseguenza de i suoi principj ne poteva considerare infinite, ogni una da un Sole avvivata, e di varie, e molte terre ripiena, in ogni una delle quali regnasse la proprietà degli Elementi. Spiegaremo ora con l'esempio de i numeri le proprietà di questo sistema di Filolao.

Noi abbiamo detto in questo Capitolo, che il mondo si può considerare formato secondo la proprietà delle due medie continue proporzionali; ora secondo il sentimento di Filolao il mondo sarebbe formato nella seguente proporzione, cioè, le forme dell'Etere sarebbero così secondo il sentimento di Platone, come secondo quello di Filolao infinite in numero, ed in proporzione Aritmetica, e poscia le forme estense generate dall'Etere formarebbero l'universo composto d'innumerabili mondi, ogn'uno in particolare nella proporzione di due, e d'infinite medie particolari; e ciò, perche i mondi particolari poi sarebbero per conseguenza della sentenza di Filolao ogn'uno nella proporzione di due medie continue proporzionali, ma ogni mondo avrebbe unità diversa secondo la diversità de' gradi di semplicità, e purità di quell'Etere, il quale comporrebbe le diverse unità de i mondi particolari. Spiegaremo ora con i numeri questa proprietà, che si deduce dal sistema di Filolao.

E' certissimo, che anco secondo quello, che si deduce dal sentimento di Platone, l'Etere è quell'Elemento, dal quale si generano, e del quale si compongono le prime forme estense: imperciocchè doppo le forme puramente intelligibili, e realmente esistenti in Dio come forme di sostanze, e dopo le Anime informative de i corpi formate nel secondo mondo puramente intelligibile, l'Etere per la sua simplicità è (secondo Platone) il principio primo del mondo a noi sensibile, ond'è che di Etere son formate tutte le forme estense

nel

nel mondo sensibile contenute; come per esempio: il Sole, la terra, i pianeti, e le stelle sono tutti dalla inclinazione al moto, che ha in se l'Etere generati, sì che sono tutti di volumi di Etere in se uniti composte; e sono dall'Etere rette, mosse, ed agitate, a cagion che quell'Etere, che rimane semplice, ed incomposto penetrando sempre in tutti i picciolissimi meati delle forme estense le agita, le muove, e le mantiene. Daremo ora di questa proprietà una imagine sensibile in numeri.

Consideriamo le forme sostanziali prime del primo mondo esistente immediatamente in Dio, le quali non sono quantitative; imaginiamo altresì le forme composte del secondo mondo, cioè delle Anime informative, le quali non sono quantitative, ma come composte partecipano della proprietà della quantità, ed imaginiamo per ultimo i primi semi delle forme estense formati nel secondo mondo, ed i quali sono i principj primi della quantità: ciò supposto, le Anime informative sono a guisa di una mezza proporzionale fra le forme sostanziali prime, ed i primi semi delle forme estense, cioè, le forme sostanziali prime saranno l'unità, il numero 2. rappresenterà le Anime informative, e composte, il numero 4. rappresenterà i primi semi delle forme estense. Or questi primi semi devono esser di purissimo Etere composti; ed eccone la pruova: la composizione delle forme prime accrescendosi sempre, deve alla per fine giungere ad un certo segno, il quale le forme composte dilungandosi dalla natura dell'uno, acquistino quella della quantità; ora questo primo grado di unione deve generare l'Etere primo, il quale a riguardo delle forme estense deve essere unità di forma estensa, ed a riguardo delle forme puramente intelligibili deve esser forma estensa, e quantitativa; ecco la prima origine dell'estensione; e perche la composizione fra le forme deve andare all'infinito a cagione della

vita.

vitalità di quelle, le forme prime dell'Etere primo unendosi fra esse devono formare i primi semi delle forme estense, indi quelle fecondandosi devono formare le forme estense a noi sensibili. Daremo ora di questo una imagine in numeri con la proprietà delle due medie continue proporzionali.

Imaginiamo, che le forme sostanziali prime, ed i primi semi delle forme estense siano le due estreme, e che le Anime informative del secondo mondo, e l'Etere primo, siano le due mezze: avremo la formazione de i primi semi emanata dalle forme sostanziali prime nella proporzione de i numeri 1. 2. 4., e 8. ora sendo (secondo Platone) l'universo sensibile infinito, ed in Dio contenuto, le forme estense devono essere di numero innumerabile; e perche le forme dell'Etere sono anco (secondo Platone) infinite in numero, e tutte fra loro di figura diversa, in quanto alla figura, ed in quanto alla loro impercettibile mole devono essere in proporzione Aritmetica, ma in proporzione Aritmetica quantitativa prima, a differenza delle forme sostanziali prime, le quali, abbiamo detto, che devono essere in proporzione Aritmetica, ma in proporzione Aritmetica puramente intellettuale, e non quantitativa. Posti questi principj spiegaremo, come secondo il sentimento di Filolao i mondi innumerabili debbano essere formati secondo la proporzione di due, ed infinite medie proporzionali, ma tutte con diversa unità, le quali noi nomaremo unità Eterea.

Per conseguenza di quello, che abbiamo detto, cioè, che in ogni mondo di Filolao vi devono essere le proprietà de i quattro Elementi, in ogni mondo vi deve esser quell'Etere, il quale fa l'officio di unità; ma abbiamo altresì detto, che tutte le forme dell'Etere sono diverse nella loro figura, e nella loro impercettibile mole; dunque in ogni mondo di Filolao l'Etere che fa l'officio di unità deve esser diverso di mole, e di figura

gura da quell'Etere, che fa l'officio di unità negli altri mondi: ed in conseguenza di ciò gli altri Elementi, come l'aria, l'acqua, e la terra devono esser in ogni mondo diversi di mole, e di figura; Ecco gli esempj in numeri.

Nel primo, e più semplice mondo l'Etere, che fa l'officio di unità prima quantitativa deve esser l'Etere più semplice, e più puro, che sia nell'universo, cioè il primo Etere emanato dalle forme sostanziali prime, ed in conseguenza di ciò gli Elementi in quel mondo essendo nella proporzione di 1. a 2., 2. a 4., 4. a 8.; l'aria, l'acqua, e la terra di quel primo mondo devono essere per sentenza di Filolao gli Elementi più puri, che siano ne i mondi di Filolao; nel secondo mondo poi l'Etere, che fa l'officio di unità, deve a cagion di esempio, essere semplice, come è l'aria del primo mondo; e perche anco nel secondo mondo gli Elementi sono nella proporzione delle due medie continue proporzionali, in questo secondo mondo saranno gli Elementi nella proporzione di 1. a 2., 4. a 8., e perche l'unità di questo secondo mondo, cioè l'Etere è più composto, che l'Etere del primo; l'Etere del secondo mondo sarà (a cagion di esempio) uguale a quella quantità, ch'è rappresentata dal primo al numero 2., cioè all'aria del primo, il 2. di questo secondo mondo, cioè l'aria sarà uguale al 4. del primo, cioè all'acqua, ed il 4. di questo secondo mondo, cioè l'acqua sarà uguale all' 8. del primo, cioè alla terra, e la terra di questo secondo mondo sarà più grave il doppio della terra del primo: e ciò, perche gli Elementi de i diversi mondi si sono presi nella proporzione dupla.

E se l'Etere si divide in proporzioni di minutissime frazzioni, le quali si prendano per unità, faremo idea di innumerabili mondi, in tutti i quali le unità rappresentate dall'Etere saranno diverse, ed in ogni mondo particolare gli Elementi saranno secondo la pro-

por-

porzione delle due medie continue proporzionali ; dalla qual cosa se ne deduce, che secondo la sentenza di Filolao nelle forme estense nelli mondi contenute, vi sono espresse in numeri tutte le infinite possibili quantità : imperciocchè se abbiamo detto, che nel secondo mondo l'Etere, che rappresenta l'1. è uguale al 2. del primo, che rappresenta l'aria, nel primo supponendosi i mondi composti nella proporzione delle due medie continue proporzionali, averemo negli innumerabili mondi tutti gl'infiniti numeri ; che si possono imaginare, presi nella proporzione delle due medie continue proporzionali ; e questi numeri rappresentaranno in imagine gl'innumerabili mondi di Filolao ; per esempio :

Se siccome noi abbiamo dato l'esempio della proporzione fra gli Elementi ne i numeri 1. 2. 4., e 8. noi supponiamo prese le due medie fra 1., ed uno, e la più minima quantità, che si possa imaginare : potremo imaginare un mondo generato dall'Etere ; ma a fine di poter mostrare più sensibilmente le proprietà, che aurebbero gli Elementi ne' mondi di Filolao, supponiamo, che in ogni mondo gli Elementi siano nella proporzione di 1. a 2., 4. a 8., nel secondo mondo l'Etere, che fa l'ufficio di unità sarà uguale al 2., che fa l'ufficio di aria nel primo, l'aria del secondo uguale all'acqua del primo, l'acqua del secondo uguale alla terra del primo, e la terra del secondo doppia della terra del primo : ma deve avvertirsi, che nel secondo mondo considerato in se stesso, e non a riguardo del primo non si può dire come 2. a 4.
8. a 16.

ma si deve dire come 1. a 2.
4. a 8.

ma perche tutti questi innumerabili mondi di Filolao devono essere composti di forme di Etere, le quali abbia-

biamo detto, che sono infinite in numero, ed in proporzione Aritmetica a riguardo dell'Etere, il quale i mondi compone: tutti gl'innumerabili mondi considerati insieme devono rappresentare gl'infiniti numeri; ed a cagion di esempio:

Una forma estensa per la sua mole rappresentarà il numero 5., l'altra il numero 6., l'altra il 7., e così sino all'infinito, talche in tutti gl'innumerabili mondi vi sarà espressa la rappresentazione de i numeri infiniti, i quali rappresentano le infinite forme dell'Etere: ed in conseguenza di ciò tutte le forme estense saranno a riguardo delle altre in proporzione Geometrica, per esempio, nella proporzione di 5. a 7., over di 9. a 10.: onde fra tutte le forme estense vi saranno tutte le possibili proporzioni Geometriche. Ecco dunque, che la differenza, che vi è fra il sistema di Platone, e quello di Filolao consiste in ciò, che Platone considerò una sola terra, ed un solo Etere immenso, in conseguenza di che il mondo tutto viene formato secondo la proporzione delle due medie continue proporzionali, una sola volta considerata: all'incontro secondo il sistema di Filolao, il mondo è formato secondo la proporzione di una, ed infinite medie continue proporzionali, ma tutte con diversa unità ne i diversi mondi particolari. Mostraremo ora, come alcuni altri misterj de i numeri portati da Platone non ripugnano al sistema di Filolao.

Platone nell'*orazione* 2.del *cap*.3. del *Simposio*, o sia dell'*Amore*, spiega con la seguente imagine del cerchio la natura, e l'essenza di Dio. Dice egli, che Iddio è centro di quattro cerchi: ecco ora come egli spiega questa sua imagine. Dice, che il centro rappresenta la bontà di Dio, ed i quattro cerchi rappresentano la bellezza, che la compongono la mente, l'Anima, la natura, e la materia; andaremo noi ora questa misteriosa imagine interpretando. L'Anima è cerchio mobile per

se stesso, ed in se stesso, cioè a dire, che si gira sempre in se stessa, e ne i suoi pensieri, e non si muove da luogo a luogo, in quella guisa, che la periferia del cerchio si agira sempre ugualmente distante dal suo centro. La mente è cerchio stabile, perche il pensiero guidato dalla ragione sarebbe per sua natura sempre uno in ogni oggetto particolare, se l'accidente de i sensi non rendesse la mente varia, ed incostante. Questo lo vediamo avverato nella Geometria, le proprietà della quale la mente vede sempre, e costantemente con una istessa idea, e con uno istesso concetto; la materia è mobile in altro, cioè a dire, che muove le cose prodotte da luogo a luogo; e non è mossa da altro, perche prodotta dalla mente divina si muove entro se stessa a cagione della sua vitalità: la materia poi si muove da questo in quello, cioè da luogo a luogo.

Va poi spiegando Platone perche Iddio si chiami centro, perche è solo semplice, ed immobile in mezzo al tutto: e perche le cose tutte da esso prodotte (fra le quali, molte sono composte, e mobili) si sforzano sempre di ritornare ad esso, dal quale sono uscite, in quella guisa appunto, che tutti i punti de i semidiametri del cerchio escono dal centro, e tendono verso il centro: dell'istesso modo la mente, l'Anima, la natura, e la materia nate da Dio sempre si agirano intorno al cerchio, e tendono sempre a ritornare al centro; e secondo Platone, Iddio è un cerchio infinito, non limitato da alcuna circonferenza, ed è cerchio, perche è principio, fine, e mezzo di se medesimo; alla perfine il cerchio sensibile, e finito, del quale noi abbiamo imagine, rappresenta in qualche modo alla nostra mente l'idea di Dio: e ciò, perche nel cerchio, che noi descriviamo ogni punto della periferia potendosi intendere per principio, e per fine, egli rappresenta in imagine l'essenza di Dio, che non ha principio, nè fine; nel cerchio infinito poi il centro imaginato rappresentante la bontà, la quale producendo tutte

te le forme materiali, e spirituali, nell' universo contenute, è appunto simile al centro del cerchio, quando però si supponga, che i punti de i diametri, e della periferia siano prodotti, e generati dal centro, il quale in se stesso si propaghi, senza lasciar di esser cerchio.

Dice poi che l'Anima è un cerchio invisibile: ora (a mio credere) Platone intende, che l'Anima sia a guisa di un cerchio invisibile, a cagione, che essendo una unità di forma, ella ha in se la proprietà del cerchio, cioè di esser tutta in se stessa senza principio, e senza fine sensibile: ed è immobile da luogo a luogo, perche la sua vitalità all'esempio di quella di Dio, sta sempre in se stessa, in se stessa si agira, e non si muta. Dice poi, che il cerchio dell'Anima è natura, ed Anima delle mente: perche essendo proprietà dell' Anima il pensare, l'Anima è quella, che traendo da Dio le idee, costituisce in se la facoltà di pensare, nella quale consiste l'essenza della mente; indi Platone conclude, che questo mondo, che si vede, è esempio di questo cerchio dell'Anima, perche i corpi sono ombre, e pedate dell'Anima.

Ora la cagione, per la quale Platone intendeva, che i corpi fussero solamente ombre, e pedate dell' Anima, era perche Platone considerava i corpi composti, come consostanziali con Dio, e con l'Anima: onde egli non assegnava altra differenza fra il corpo, e l'Anima, se non perche l'Anima era forma sostanziale nell'essere di unità di forma: il corpo all'incontro era (in sentenza di Platone) un composto di forme sostanziali; ora da ciò avveniva, che in quella guisa appunto, che l'ombra di un corpo a noi sensibile vien generata a cagione dell'accidente, che impedisce la luce di spandersi per lo luogo, ove si genera l'ombra, dell'istesso modo (in sentenza di Platone) il corpo esteso è prodotto dalla composizione delle forme sostanziali: la quale composizione fa sì, che il corpo non sia puro, lucido, e chiaro, come sono le forme so-

ftanziali prime; onde al dir di Platone, i corpi fon ombre a cagione della compofizione, in quella guifa appunto, che l'ombra non è luce, a cagione che il luogo, ove fi genera l'ombra impedifce la luce di fpanderfi, e dilatarfi.

Alla perfine Platone non affegnava reale efiftenza al corpo come folido, perche non poteva intendere real diftinzione in ragion di foftanza fra il corpo, e lo fpirito, come la Dio mercè la intendiamo noi criftiani, perche ci è ftata rivelata da Dio; ( Ne i feguenti Capitoli narreremo gli argomenti invincibili, i quali ci perfuadono a credere la real diftinzione fra il corpo, e lo fpirito fatta dall'affoluta volontà di Dio nell'atto della creazione) oltre a ciò Platone dice, che la mente è cerchio immobile: e ciò, perche ella è immutabile nella fua foftanza, e nella fua operazione, quantunque fia non nella fua effenza, ma ne i fuoi penfieri mutabile per gli accidenti in lei prodotte dal corpo, che informa; all'incontro ( fecondo Platòne ) in quefto *Cap.* 3. la materia è fempre mobile, e fempre mutabile come compofta; ora quefta proprietà fpiegata da Platone nell'imagine de i quattro cerchi fi accorda in tutto con quello, che noi abbiamo detto intorno al modo, col quale emanano da Dio le forme tutte; ed ecco come.

Iddio è rappresentato dal primo cerchio infinito, centro del quale è la bontà, e dal quale emanano tutte le forme, e tutte in lui ritornano.

Ora il mondo delle forme foftanziali prime, o fiano unità efiftenti in Dio, foftanzialmente è rapprefentato da quel cerchio, che fpiega l'effenza dell'Anima: impercioccchè le forme foftanziali prime, come foftanze ftanno fempre in un effere, poiche ftanno fempre in Dio; fi veftono bensì di altre forme foftanziali prime non intelligenti, ma con tutto ciò come fempre efiftenti in Dio nell'effere di forme foftanziali rapprefentano quel

cer-

cerchio stabile, che dice Platone, il quale si agira solamente in se stesso: cioè si agira col suo pensiero, e forma le Anime informative più composte nel secondo mondo contenute. L'Etere poi, dal quale son generati i primi semi è simile al terzo cerchio, il quale rappresenta la natura (secondo Platone) mossa in altro, e non mossa da altro: perche l'Etere facendo l'ufficio di unità a riguardo delle forme estense, muove tutte le forme estense, e non è mosso da quello. Le forme estense a noi visibili poi, le quali si mutano sempre, e si muovono da luogo a luogo, rappresentano il quarto cerchio. Ora questo misterio di Platone si spiega ancora col numero settenario: numero (secondo Platone) misterioso; ed ecco come:

L'Ente è l'uno, le forme sostanziali prime emanate da Dio sono il 2., la mente di quelle è il 3., le Anime composte informative del secondo mondo sono il 4., l'Etere, ch'è principio della natura sensibile è il 5., i primi semi sono il 6., le forme estense sensibili rappresentano la settima emanazione; onde nel numero settenario viene rappresantata l'origine, e l'essenza dell'universo.

Viene ancora rappresentata l'essenza del mondo nel quaternario: numero creduto misterioso da Platone nel Timeo; ed ecco come:

Iddio è l'uno, le nature sostanziali, ed intelligenti, che sono le Anime sono il 2., la mente è il 3., e le forme estense sono il 4. Quì è da considerarsi, che Platone pensò, che l'essenza di tutte le cose consistesse nella sola Anima, e che i corpi fussero a guisa di ombre dell'Anima: appunto com'egli dice nell'accennato Capitolo, cioè, che sono ombre, e pedate dell'Anima. Ora a mio credere, la cagione, per la quale Platone pensò in questa guisa dell'Anima, e del corpo, fu perche considerando egli, che (in sua sentenza) l'Anima dovea fare il corpo a se stessa, ed ordinarlo col suo pen-

siero

fiero in quella guisa, che Iddio produce le Anime, dalle quali poi son prodotte le forme estense, le quali (in sentenza di Platone) non sono diverse dallo spirito: da ciò se ne deduceva, che la sola essenza delle cose consistesse nell'Anima, poiche così il corpo, come l'Anima essendo (secondo Platone) dell'istessa sostanza spirituale, ugualmente il corpo, che l'Anima sono spirito diversamente modificato. Ed in vero vediamo, che nell'Alcibiade, prima Socrate domanda a Platone chi era Alcibiade; gli richiede se Alcibiade era il braccio, o la spalla, o tutto il corpo di Alcibiade: e poi conclude, che Alcibiade è l'Anima, e non il corpo di Alcibiade. Nell' *orazione prima capitolo* 3. Platone dice, che l'origine dell'amore è il Chaos; e nel Timeo pone l'amore nel Chaos: e ciò, perche appunto, come noi abbiamo detto, Iddio creando le forme per opera del suo amore, e della sua intelligenza, l'amore come principio è causa dell'armonia dell'universo, onde deve essere ancora tanto antico, quanto il Chaos, appunto come dice Platone nel Simposio.

Moltissime altre considerazioni si potrebbero fare intorno alle opere di Platone per dimostrare la conformità della nostra spiegazione dell'origine del mondo con i sentimenti di Platone, ed in particolare nel trattato del *Simposio*, overo *dell'Amore*; ma perche non vogliamo far troppo ampio questo libro, passaremo a dimostrare, che il Sistema di Filolao niente ripugna a i sentimenti di Platone intorno alla natura di Dio, ed a quella dell'Anima, e che all'incontro quello di Democrito è in tutto opposto a quello di Platone.

Mi reca in vero meraviglia il vedere, che Democrito, il quale ha pensato, che vi fussero innumerabili mondi, si sia creduto in obligo di spogliar Dio d'intelligenza, e di providenza, e di credere, che l'Anima fusse mortale: perche (in vero) se gli avesse avuto mente Geometrica, e Metafisica, egli avrebbe potu-

to

to conoscere, che questa non era conseguenza necessaria del suo Sistema: e ciò, perche egli avrebbe potuto conoscere, che gl'innumerabili mondi potevano esser ancor essi emanazioni della mente Divina intelligente, provida, e ricca d'infinite idee: e che l'Anima poteva esser immortale destinata a premio, e pena dopò la morte, anco che i mondi fussero di numero innumerabili, sol tanto ch'egli avesse voluto da Geometra Metafisico esaminare la necessità, che vi è dell'esistenza di una sostanza infinita, intelligente, e provida, dalla quale (come ha detto Platone) per necessità della Divina intelligente natura doveano svilupparsi forme infinite.

Ma la cagione, per la quale (a mio credere) Democrito non volle ammettere una sostanza infinita intelligente, e provida, fù perche egli voleva, che il mondo fusse una estensione, o sia un corpo infinito: e questo si conosce dalla sua opinione del Cosmo, e del Microcosmo: imperciocchè la sostanza infinita (secondo Platone) è bensì il soggetto primo di tutte le forme anco infinite in numero, ma non mai poteva esser un corpo infinito, e senza forma, come Democrito voleva, che fusse il mondo a fine di non esser costretto a riconoscere in Dio l'intelligenza, e la providenza.

Ma quello, che più dee recar meraviglia si è, che Democrito ha dato i suoi Atomi viventi, appunto come dice Diogene Laerzio; ora se in sentenza di Democrito gli Atomi eran viventi, l'uomo, che (secondo esso) era un Microcosmo composto di Atomi, era un Microcosmo vivente, e perciò il Cosmo, cioè il mondo, era in sua sentenza vivente; ma se era vivente, io dimandarò a Democrito, come mai non era intelligente, e provido? perche la vita dell'infinito essendo una, e tutta in se stessa, è necessario, che sia una istessa cosa con l'intelligenza di se stessa.

Ma

Ma ecco, che mi risponderebbe Democrito: il Cosmo è una infinita estensione, o sia un infinito corpo vivente, il quale in virtù della sua vitalità partorisce infiniti Atomi viventi: i quali poi a caso si uniscono fra essi, e formano i corpi: fra i quali corpi poi interponendosi il vacuo, i corpi rimangono l'uno dall'altro realmente divisi in quella guisa, che appariscono al nostro senso, onde poi ne avviene, che i sensi non c'ingannino.

E se io di nuovo interrogando Democrito, gli dicessi: Di grazia, come provate voi l'esistenza del vacuo, che è lo stesso, che il niente, al quale ripugna l'esistere: e come unite voi l'idea del corpo, ch'è quello di esser lungo, largo, e profondo con l'idea dell'infinito, che non ha forma? Al certo questa vostra estensione infinita, questo vostro corpo infinito, come corpo deve esser dipendente; e s'è dipendente non può esser da altra cosa, che da una sostanza, che non è corpo; e non potendo esistere il niente, il mondo prodotto dalla sostanza deve essere un infinito pieno.

A questo, Democrito certamente non mi potrebbe rispondere in altro modo, che nel seguente, e direbbe: io gl'infiniti Atomi viventi, e prodotti dall'infinita estensione vivente, e'l vacuo, li pongo per ipotesi, ed in conseguenza di ciò salvo le apparenze sensibili del corpo esteso, e giustifico i sensi alla gran taccia d'ingannatori, che loro danno i Metafisici. Ed io allora direi a lui: aggiungete pure a ciò, che distruggo la tormentosa Religione perche niegando l'esistenza della sostanza infinita, tolgo a Dio l'intelligenza, e la providenza: e niegando il pieno del mondo col dare il vacuo, tolgo ancora di mezzo quella providenza sensibile, che apparisce dal pieno in virtù del soccorso, che le forme l'una all'altra si danno; ed io allora gli risponderei: ma se i Metafisici, i quali non ammettono ipotesi, vi niegano la vostra ipotesi, che risponderete?

ed

ed allora Democrito risponderebbe : Direi, che sono Sofisti, appunto come ho detto di Platone ; ed io allora a lui direi : Voi siete il Sofista, che ragionate per ipotesi poste a vostro capriccio, non già i Metafisici, i quali vedendo, che la verità non si può trovare ne i sensi, la cercano nelle verità astratte, e puramente intelligibili, ove ella risiede : e se voi pertinacemente niegate, che la verità non si possa trovare nelle idee astratte, bisogna dal vostro discorso concludere, che non si può conoscere alcuna verità, perche al certo l' ipotesi non può somministrare la conoscenza del vero, e perciò voi siete Scettico. Da tutto questo, che hò detto si conosce, che si può accordare la sentenza di Filolao con quella di Platone, la sentenza di Democrito e quella di Epicuro. Mostraremo ora, come ancora si possa accordare col Sistema di Filolao quello, che Platone ha detto nel Fedone intorno all'abitazione, ed alla felicità de i Beati nelle terre pure.

Abbiamo già detto in questo Capitolo quale dovesse esser la natura della terra pura, che Platone ha descritto nel Fedone, dando a quella nome di alcune zone lucide, e risplendenti : e' sembra ancora, che Platone abbia nel libro della Repubblica descritto la felicità delle Anime de i Beati allogata nel purissimo Etere, come si può vedere nell'accennato libro della Repubblica, e nel Fedro, nel quale egli insegna, che le Anime trasmigrando girano per le dodici sfere. Ma in vero quello, che Platone ha detto intorno a i luoghi delle Anime de' Beati, niente ripugna al Sistema di Filolao, imperciocchè secondo il Sistema di Filolao vi può essere numero innumerabile di terre più pure di quella, che noi abitiamo, nelle quali le Anime vestendosi di quell'Etere più puro, che in quelle risplende ; godano di tanto più pronta, e spedita intelligenza di quella, che le nostre Anime godono in questa terra, quanto quelle sono da più leggiera materia, che noi a

ragionare impedite; e godono altresì quelle tanto di più puri, e delicati sensi, che noi, quanto sono più che noi di delicata, e nobile materia vestite, e quanto più sottile, e gentile, che la nostra è l'aria, che quelle respirano.

Alla perfine se noi vogliamo col solo lume naturale ragionare, in quelle terre pure per lume naturale vi si deve godere di tutte quelle cose, che nella terra si godono per lo mezzo de i sensi, ma tutte le cose in quelle terre nate devono essere più vaghe, più vive, e più gentili: colà devono essere erbe, piante, fiori, frutti, ed animali: colà aere lucidissimo, e sempre uguale; ed oltre a ciò e' sembra, che per lume naturale vi debbano essere moltissime specie di animali viventi in quella guisa appunto, che Cristiano Eugenio, ed altri moderni Filosofi hanno detto, che la Luna, il Sole, e tutti gli altri Pianeti possano essere da creature viventi abitati; ma nelle terre pure le creature devono (secondo questo Sistema di Filolao, e di Platone) essere più nobili, e più gentili di quelle abitatrici di quei pianeti, ne i quali la materia non è niente men grossolana, che quella della terra, che noi abitiamo; vi devono però quei abitatori delle terre pure sentire in genere quelle istesse passioni, che noi sentiamo in questa terra, perche alla per fine per lume di natura quelle terre pure essendo diverse dalla nostra nella specie, ma non nel genere, gli abitatori di quelle terre devono avere in genere le istesse passioni che noi, ma meno guaste, e meno corrotte delle nostre; ed a cagion di esempio.

In quelle terre pure le intelligenze degli abitatori di quelle devono essere più chiare, e più vive, onde devono avere quelle Anime più chiara, e più viva la cognizione di Dio, e l'amor verso quello; le loro passioni devono essere in quel buono equilibrio con la ragione, il quale fà sì, che l'Anima goda tutt'ad un

tem-

tempo il soave piacere dell'intelligenza, e'l dolce diletto de i sensi, senza che la ragione sia da i sensi adombrata, e senza che i sensi siano dalla ragione castigati, e puniti; in somma (per mio avviso) l'idea, che Platone aveva della felicità della terra pura, era assai simile a quella, che noi abbiamo di Adamo, prima che fosse caduto nel peccato; ma perche gli abitatori della terra pura non erano un sol uomo, come era Adamo nel Paradiso Terrestre, uopo era altresì, che acciò quelle Anime potessero esser nella terra pura felici, la moltitudine non producesse quei mali, che produce nella terra da noi abitata. Quindi l'amore fra quelle creature dovea esser più puro, e più sincero, e nulla impedito da quelle vili passioni d'invidia, di odio, e di rancori, che ci rendono nella nostra terra l'uno dell'altro inimici; e quindi è, che veggiamo nel Fedone, che Socrate sperando di trasmigrare in quella terra pura, si consolava della morte, alla quale era ingiustamente condannato, dicendo: *ad meliores ibimus amicos*. Or quì mi cade in acconcio di dire, che a me sembra, che Platone col solo lume naturale ragionando, abbia avuto una idea imperfetta delle verità a noi da Dio rivelate: imperciocchè in questa idea, che egli ci dà della Beatitudine dopò la presente vita vi è una imagine imperfetta di quell'amore perfettissimo, che Iddio ci promette nella comunione de' Santi, poiche fa dire a Socrate, che le Anime abitatrici di quella terra sono più che noi non siamo candidi, ed innocenti.

Platone poi assegnava più gradi di beatitudine alle Anime di quelli, che in questa terra avevan menato virtuosa vita, perche (come abbiam già detto) le faceva anco trasmigrare nelle sfere, ove divenivano uguali alle creature Eteree, a i genj, ed alle altre creature simili agli Angioli. Egli è difficile però indagare il tempo, che gli antichi Filosofi credevano, che le Anime andassero ad abitare quei luoghi felici, che abbiamo

descritti, over nel Tartaro: perche se leggiamo Erodoto, e' sembra, che appunto come abbiam detto nel Capitolo 5. della nostra Filosofia verso il fine, e' sembra dico, che gli Egizj abbiano pensato, che l'Anima rimanesse nel corpo senza la facoltà di formar pensieri particolari, ma solamente ritenendo le forme di pensare in genere fino a quel tempo, nel quale doveva finir la terra: ciò che sembra una imagine imperfetta, che avean gli Egizj del giudizio universale a noi nelle Sacre Carte rivelato. Questo sentimento vien confermato da Erodoto, il quale dice, che gli Egizj non per altra cagione facevano quelle superbe piramidi, se non perche credevano, che la vera abitazione degli uomini fusse il sepolcro, nel quale dovevano le Anime più che su la terra lungamente dimorare. I Greci, ed i Romani all'incontro sembra, che abbino pensato, che l'Anima si sviluppasse dal corpo allorchè il corpo finiva di vivere: ed a cagion di esempio, gli Stoici pensarono, che l'Anima dimorasse qualche tempo intorno al corpo, che avea lasciato, e che intorno a quello vestendosi di aria divenisse ombra, o spettro: e che poscia sempre più dipurandosi dal corpo andasse a vestire altra forma nell' Etere; alla per fine gli antichi Filosofi con le sole forze del lume naturale si sono lusingati di potere le vere origini, le vere essenze, ed i veri fini delle cose conoscere: fine, che senza l'ajuto della Santa Rivelazione non poteano mai conseguire.

Ma egli non è già, che Platone non abbia avuto anco per barlume di luce una idea imperfetta di quella perfettissima eterna Beatitudine da Dio a noi promessa; ed ecco come. Platone per lume naturale ben conosceva, che la Beatitudine delle Anime nelle terre pure abitanti non poteva essere eterna, ma bisognava, che fusse una eterna trasmigrazione da forma a forma: e ciò, perche tutte le forme intelligēti, le quali sono di materia vestite, possono bensì più lunga vita avere, secondo

che

che più perfetta è la materia, che le veste, ma alla fine uopo è, che si spoglino di quel corpo per vestirne un' altro. Or quindi è, che Platone per adempire alla perfetta idea, che avea di quella Beatitudine, alla quale le Anime aspirano, disse nel Timeo, ed in altri suoi dialoghi, che le Anime de i Filosofi alla fine divenivano eterne in Dio; e negli Epinomi ragionando de i Dei ha detto, che i Dei erano per lor natura mortali; ma che Iddio per la sua sovranaturale onnipotenza li faceva immortali. Or noi questi passi di Platone gli abbiamo riferiti nella nostra Filosofia, per far conoscere, che Platone conosceva per barlume di luce, che la Metafisica naturale non è in tutto perfetta, conciosiecosachè con la Metafisica la mente umana giunge bensì a conoscere quelle verità, che sono a guisa di ombre, ed imagini delle verità rivelate, ma non può mai giungere a conoscere i modi come Iddio fà, e può far le cose: perchè quelle sì fatte conoscenze Iddio ha a se stesso riserbate, appunto come abbiam detto nella nostra Filosofia, nella quale abbiamo dimostrato, che nostra mente non può giungere di là della conoscenza dell'esistenza, e di molti attributi di perfezione, che sono in Dio, de i quali Iddio per sua bontà ha voluto a noi somministrare le idee; ond'è che a noi sia sempre necessaria cosa lo attribuire a Dio una sovranaturale onnipotenza da noi non intesa, acciò si possa adempire nella nostra mente l'idea dell'infinita perfezzione di Dio, e della Beatitudine, alla quale aspira l'Anima umana.

Ma di più Platone conosceva ancora per barlume di luce, che la morale naturale non poteva essere in tutto perfetta, perche sempre di qualche imperfezione (come abbiam detto poc' anzi) doveva esser mescolata quella beatitudine, che dovean godere le creature abitatrici della terra pura; e quindi è, che nell'Alcibiade 2. egli quasi ci predice la venuta del Mediatore, là dove Socrate dice ad Alcibiade, che la Filoso-

fia

fia non è baftante a somminiftrarci le leggi della perfetta virtù, e che bifognava, che Iddio inviaffe uno in terra a rivelarci la vera perfettiffima morale. Ora non è ella quefta una idea imperfetta, che Platone aveva del mediatore in quel tempo a noi promeffo ? a me fembra certamente, che sì. Dunque deve dirfi, che Platone fu un Filofofo, il quale inalzò le fue meditazioni fin dove il lume naturale Metafifico lo poteva inalzare, e che pofcia anco per barlume di luce conobbe la neceffità della rivelazione, e conobbe altresì, che il lume naturale alla Santa Rivelazione non ripugna.

Ma quello, che più di tutto ci fa conofcere, che Platone vedeva per barlume di luce le verità a noi rivelate, è quello, ch'egli dice intorno alla perfecuzione, che patirebbe in quefto mondo un uomo di perfetta virtù; Monfignor di Boffuet ancora ha notato nel fuo difcorfo fopra l'iftoria, che in quefto paffo Platone ci da una fpecie d'idea di Giesù Crifto Signor Noftro. Dice egli, che fe fi poteffe ritrovare in terra un uomo di perfetta virtù, e probità, quello farebbe dagli uomini sì fattamente calunniato, e perfeguitato fino a tanto, che lo porrebbero in Croce. Ora non è ella quefta una idea di una virtù così perfetta, che non fi può trovare in terra per opera della fola Filofofia, ma che non poteva in altri rifiedere, che in Dio umanato! ecco dunque, che Platone follevò la fua mente non folo fovra i fenfi, ma anco fovra i lumi del naturale Metafifico difcorfo.

Ma con tutto ciò vi fono ftati Filofofi, i quali ci hanno voluto rapprefentare Platone più con idea di un Poeta, che in quella di un Filofofo Metodico, e Logico. Ed invero Platone può fembrare folamente Poeta, e non Logico a quei Filofofi, che non hanno fufficienza baftante per intendere quella Logica Geometrica, che fi contiene nelle propofizioni di Platone: ma all'incontro, quelli, che hanno quefta sì fatta fufficienza, conofcono, che Platone era tutt'ad un tempo Geome-

tra,

tra, Logico, e Poeta; era Geometra, o Logico, perche le proposizioni, che insegna sono (come abbiamo dimosttato in questo Capitolo) da perfettissima Logica dedotte; si dà poi a divedere Poeta per lo vivacissimo estro, col quale esprime in imagine con vivissime similitudini le astrattissime verità, che insegna; si dà poi a divedere quasi da divino estro illuminato nelle idee, che ci dà (ancorchè per solo barlume di luce) delle verità sopranaturali a noi rivelate.

Or quì deve recar meraviglia il vedere, che Platone sbandisce i Poeti dalla sua Repubblica, nel mentre che senza avvedersene, era Poeta esso stesso. Ma quì si deve considerare, che Platone non sbandisce i Poeti dalla sua Repubblica, ma che solamente sbandisce dalla sua Repubblica quella perniciosa Poesia, ch' è capace di ammollire gli animi, e di empirla di errori con le false imagini, che dà delle cose, perche poscia egli permette gl'Inni in lode di Dio, e le Poesie in lode degli Eroi: massima, che ha tenuto ancora Licurgo nelle leggi, che ha dato alla Repubblica di Sparta. Oltre a ciò vediamo, che Platone non ha isdegnato (come abbiamo già detto) di servirsi de i versi di Euripide a fine di spiegare con imagine le verità, che insegnava; e perciò noi il suo esempio seguendo potrebbomo ancora spiegar con imagine la beatitudine delle terre pure, e quella degli abitanti delle sfere con l' esempio de i nostri Italiani Poeti; ma perche non vogliamo più in questo Capitolo dilungarci di quello, che fin' ora abbiamo fatto, ci contentiamo d'inviare il Lettore a leggere il nostro Libro intitolato: *Ragionamenti di Paolo Mattia Doria, indirizzati alla Signora D. Aurelia d' Este Duchessa di Limatola.stampato in Francfort l'anno 1716.* nel ragionamento primo, nel quale vedrà narrate da noi le vivissime descrizioni, che Ludovico Ariosto, Dante Alighieri, e Torquato Tasso hanno fatto del Paradiso Terrestre: l'idea del quale (com' abbiam detto

poc'

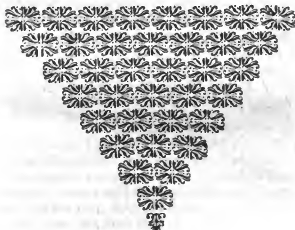
poch'anzi) è in tutto simile a quella della terra pura di Platone.

Parmi, che da quello, che abbiamo ampiamente in questo Capitolo divisato intorno a i sentimenti degli antichi Filosofi, se ne debba dedurre, che Platone fu un Filosofo, il quale s'ingegnò di ritrovare per lo mezzo della naturale Metafisica ragione da perfettissima Logica diretta, la natura, e l'essenza delle verità infinite, ed eterne, onde poi egli abbia bene intesi l'esistenza, e gli attributi di Dio: ma che poscia quando ha voluto tentar di conoscere le origini, e le essenze delle cose da Dio fatte, egli stesso dopò essersi a tutto suo potere sforzato d'indagarle con le sole forze del lume naturale, egli stesso, dico, si sia avveduto, che a tanto l'umana intelligenza non può giungere; onde poi egli ha conosciuto esser uopo all'umana mente di umiliarsi alla sovranaturale onnipotenza di Dio, a quella attribuendo un sovranaturale potere di creare le cose con modi da noi non intesi; e quindi è, ch'egli ha conosciuto per barlume di luce le ombre di quelle verità a noi rivelate, che noi abbiamo narrate in questo Capitolo.

Ridicoli poi, a mio credere, sono stati quei Filosofi, i quali han nomato Platone sofista, imperciocchè non da altri si può attribuire questo nome a Platone, se non da quelli, i quali confondono con la sofistica la Metafisica Metodica, e ragionata, come appunto ha fatto Democrito, e come han fatto gli altri Sensisti; all'incontro parmi, che con le ragioni, che noi abbiamo contro i Sensisti in tutto questo trattato addotte, si potrebbe dedurre, che la setta di quelli non sia ad alcuna buona ragione appoggiata, avvegnachè i discorsi de i Sensisti siano tutti fondati su delle ipotesi non dimostrate: ond'è, che tutti quelli, che hanno gustato quella vera Logica, che dalla Geometria ben meditata, e ragionata si deduce, non dovrebbero altra Filosofia seguire,

che

che quella de i Metodici, fra le quali è a noi rimasta quella di Platone, onde quì potrebbomo terminare questo nostro Trattato; ma perche i Sensisti si fanno scudo dell'autorità di Aristotile, ed altri ancora attribuiscono alla Filosofia di Platone la cagione di alcune eresie, le quali hanno turbato la nostra Santa Chiesa, noi vogliamo ancora nel seguente Capitolo da queste sì fatte accuse la Filosofia di Platone liberare.



# CAPITOLO VII.

*Nel quale contro il ſentimento di un certo Autore Anonimo ſi dimoſtra, che Ariſtotile ſi è contraddetto a se ſteſſo, la dove è ſtato contrario a Platone; ed in occaſione di ciò ſi dimoſtra l' origine delle potenze dell' Anima, e'l modo come nell' Anima s' iſchiariſcono le idee innate, che ſi erano oſcurate in quella; e quale in conſeguenza della ſentenza di Ariſtotile, e di Platone debba eſſer l' eſſenza dell' Anima de i Bruti Animali; e per ultimo ſi dimoſtra falſa l' opinione di quelli, i quali han detto, che l' Ereſia de i Manichei ſi deduce da Platone.*

NOn vi è (a mio credere) fra gli antichi Filoſofi chi più diſpiaccia a i Senſiſti Epicurei, agli Scettici, ed a i Sofiſti, che Platone: e ciò perche egli è quello, il quale eſcludendo dal ſuo metodo di ragionare le ipoteſi, diſarma di vere, ed intrinſeche ragioni tutte le nomate, e perniciose ſette. E che ciò ſia vero: quel Filoſofo, che più che ogni altro s'ingegna d'iſcreditare nella mente degli ſtudioſi, i ſeguaci delle tre menzionate ſette, è Platone: nulladimanco vi è chi confondendo la ſetta degli Accademici con quella degli Scettici, lo chiama Scettico. Vi è, chi confondendo la Metafiſica con la Sofiſtica, lo noma Sofiſta: ma non vi è però alcuno, che lo nomi Senſiſta, come erano Democrito, ed Epicuro: e ciò, per-

perche la Filosofia di Platone è quella, che con l'idee innate, e con le intelligenze dell'eterne sostanze, direttamente si oppone a i Sensisti Epicurei; ond' è, che non potrebbero sperare i Sensisti di ritrovare credenza appò gli uomini di sana mente, se osassero rappresentare Platone nella figura di Sensista, poiche si lusingano di poter facilmente ritrovare credenza alle loro false assertive, allorchè lo dipingono, o come Sofista, o come Scettico; e la cagione di ciò si è, che gli uomini di vera, e retta Logica forniti, e delle verità Metafisiche ben'intesi essendo pochi, ed all'incontro i Scjoli mezzi sapienti essendo moltissimi, quindi è, che questi tali al solo udire quelle Metafisiche proposizioni di Platone, le quali sono troppo al di sopra della loro naturale, e mal disciplinata intelligenza, volontieri dan fede alle parole di coloro, che ad essi rappresentano le sentenze di Platone nell'idea di Sofistiche opinioni; e vedendo poi quei mezzi sapienti, che Platone niente afferma; anzi dubita in quelle cose, che con dimostrazione non intende, subito lo condannan di Scettico, senza considerare, che Platone afferma quando ha dimostrazione di conoscere la natura, e l'essenza di una qualche cosa, e che sempre Platone procede ne i suoi discorsi con dimostrazione così allorchè dubita, come allorchè afferma, appunto come abbiam detto nel Capitolo 4., e 5.

Così dunque Platone è quel Filosofo, che più di tutti a gran ragione temono i Sensisti, gli Scettici, e gli Epicurei. All'incontro di diversa specie di quella di Platone è la guerra, che i moderni Sensisti, ed i moderni Scettici fanno alla Filosofia di Aristotile; Essi condannano Aristotile del delitto di essere stato oscuro, e confuso ne i suoi discorsi: E ciò, perche quel Filosofo spiega l'essenze delle cose con definizioni, le quali sono più oscure; che la cosa definita; ma con tutto ciò non mancano di quelli frà gli avversarj di Aristotile, i quali

confessano, ch'egli sia stato un gran Filosofo, ma che la sua Filosofia sia giunta a noi deformata dagli Arabi, i quali volendola spiegare l'abbiano di termini Arabi miseramente mescolata, e confusa. Ed in vero e' sembra, che abbino ragione i moderni Aversarj di Aristotile in queste opposizioni, che fanno a quella Filosofia, che di lui è giunta a noi: imperciocchè come narra A. Gellio *lib.*20. *cap.*4. *ex Andronici philosophi libro*, e' sembra, che Aristotile abbia scritto oscuramente, perche non ha voluto palesare al pubblico la sua vera Filosofia. Le lettere riferite da A. Gellio sono le seguenti.

*Alexander Aristoteli salutem. Haud rectè fecisti, quod ausculatorios libros edideris. In qua enim re a cæteris nos item præstabimus, si disciplinæ, in quibus eruditi sumus omnium omninò sint communes? Equidem malim in rerum usu optimarum, quam in facultatibus anteire. Vale.*

*Aristotiles Regi Alexandro salutem. Scripsisti ad me de libris ausculatoriis inter arcana illos condi oportere putans; sed tu eos & [illegible], [illegible] minimè editos scito. Cognobiles enim iis tantum erunt, qui nos audiunt. Vale.*

Da queste lettere dunque chiaramente si conosce; che Aristotile ha avuto determinata volontà di scrivere oscuramente, ma con tutto ciò per molto, che Aristotile abbia scritto con termini oscuri, tutti però convengono in questo sentimento, cioè, che le scuole non solo l'abbino in tutto deformato, ma che l'abbino in tutto mutato, perche quella Filosofia, che si legge nelle scuole non è più quella, che abbiamo di Aristotile stagirita, ma è un nuovo Aristotile delle scuole. Così dunque i moderni Filosofi son poco men che tutti a i moderni Aristotelici contrarj, ma con tutto ciò i moderni Sensisti Epicurei lo vogliono del lor partito; e si fan scudo del suo nome, e ciò, perche egli ha det-

to quella a loro favorevole opinione, cioè: *Nil in intellectu, quod priùs non fuerit in sensibus*; ciò che vale a dire contra Platone, che l'Anima sia a guisa di *una tavola rasa*, la quale poi vien lavorata da i sensi: sentenza invero la quale è direttamente opposta a quella delle idee innate di Platone. Si fanno dunque scudo dell'autorità di Aristotile i moderni Sensisti: ed in fatti io ho letto un libro di un moderno Anonimo, il di cui titolo è *Historia Filosofica de ideis* stampato in Augusta appresso Dau: Raym Mertz, & I. Jac. Mayer l'anno 1723. Or questo eruditissimo Autore nel tempo stesso, che fa professione di Scettico, perche dice di non aderire ad alcuna sentenza, impugna però Platone, e pretende di convincerlo di errore, perche si sia contraddetto nel Theetheto a quello, che ha detto intorno alle idee innate nel Parmenide; e ciò perche egli pretende, che nel Theetheto Platone abbia confessato, come dice Aristotile, che le idee dell'Anima si lavoran da i sensi, onde poi il dottissimo Autore dice. *Ex Plato transfuga in Castra Aristotelis*, oltre a ciò egli accusa Platone di essere stato quel Filosofo, dal quale è discesa l'empia setta de i Manichei.

Ora io non prenderò certamente in questo Capitolo l'impegno di giustificare Platone, con far vedere, ch'egli non si sia mai contradetto, come forse mi farebbe agevole a fare: e la cagione, per la quale io non prenderò questa briga è, perche il metodo, che io sieguo in questo mio trattato non è quello di giustificare Platone degli errori, ch'egli possa aver preso, ma all'incontro il mio fine è solamente quello di dimostrare con Geometrica, e Metafisica dimostrazione, che Platone ha detto bene quando ha attribuito all'Anima le idee innate. Se poi alcuna volta a cagione dell'incostanza della mente umana, egli si fusse, o nò contradetto, questo è quello, che nulla a me importa, e nulla mi deve importare, perche quella, che io difendo

non

non è la reputazion di Platone, la quale si difende bene da se stessa, ma è solamente la sentenza di Platone intorno alle idee innate, ed intorno all'esistenza della sostanza infinita, eterna, intelligente, dalla quale discendono le idee, che sono innate alle sostanze particolari, cioè alle Anime; così dunque in questo Capitolo m'ingegnarò di dimostrare a primo, che Aristotile è quello, che negando le idee innate si è contradetto a se stesso: poscia andarò giustificando Platone sù della taccia, che a lui danno, e che gli ha dato il nomato Autore Anonimo, cioè, che la sua Filosofia sia stata il pernicioso fonte, dal quale sia scatorita l' empia setta de i Manichei. Veniamo alla pruova.

Aristotile intorno alle origini, ed i principj della scienza usa la Logica de i Filosofi metodici, perche egli è di sentimento uniforme a Platone; all'incontro nelle conseguenze, che trae da i suoi principj egli è uniforme a i Sensisti, cioè a dire agli Epicurei; ed eccone la pruova. Aristotile dice, come Platone, che la scienza consiste negli universali, e non nei particolari: ciocchè vale a dire, che in sentenza di Aristotile nostra mente non può mai conoscere l'origine, e l'essenza di alcuna cosa particolare, se non la deduce dalla conoscenza, che ha dell' universale, dal quale quella tal cosa particolare, come prodotta discende. Ora dunque quando Aristotile escludendo l'esistenza delle idee innate hà detto, *Nil in intellectu quod prius non fuerit in sensibus*, necessaria cosa era, ch'egli avesse dedotta questa massima dall' universale principio delle idee che noi abbiamo: imperciocchè se egli ha dedotta questa massima dall'esperienza che avea de i particolari, egli ha fatto appunto, come ha fatto Epicuro, il quale ha dedotto massime di scienza non dagli universali ma solamente da i particolari sensibili dopò aver posto per ipotesi senza alcuna pruova, che l'esperienza de i sensi non inganna. Esaminiamo ora se Aristotile poteva da i

suoi

suoi universali medesimi dedurne la conseguenza, ch'egli ne ha dedotte intorno le idee.

Aristotile ha ammesso l'esistenza di un Dio eterno, infinito, ed intelligente; ora certamente questo Dio di Aristotile è l'universale principio non solo delle idee, ma delle cose tutte. Esaminiamo ora noi, come mai Aristotile abbia potuto dedurre da questo universale principio, che l'Anima umana non abbia le idee innate! ma per esaminare l'origine di questo sentimento di Aristotile uopo è andare indagando le diverse idee, che degli attributi di Dio hanno avuto le diverse sette de i gentili Filosofi per poi vedere, se dall'universale idea, che Aristotile ci ha dato di Dio, egli ne poteva dedurre la destruzione delle idee innate.

I Gentili hanno rimirato Iddio con l'idea di un' Ente intelligente, e provido, e Creatore dell'essenze particolari per opera del suo amore, e delle sue idee non diverse della sua intelligenza; ora in conseguenza di questa idea, che i Gentili Filosofi metodici avean di Dio, Iddio era appò loro l'istessa cosa, che la natura infinita, eterna, intelligente, e provida, e creatrice delle forme per opera del suo amore, e della sua intelligenza; oltre a ciò per conseguenza di questa idea, che i Gentili metodici avean di Dio, Iddio era un Ente, il quale operava con intelligenza delle sue operazioni; perche era intelligente, e come intelligente intendeva se stesso, e le cose da se prodotte, ma operava altresì per necessità della sua natura intelligente, onde non poteva lasciar di fare ciocchè faceva; le altre conseguenze poi, che a riguardo delle essenze particolari si deducevano da questa essenza, e da questa natura, che i Gentili attribuivano a Dio, erano le seguenti, cioè, che le Anime umane aveano le idee del vero, e del buono, perche essendo in Dio contenute, necessariamente partecipavano della divina essenza; le altre Anime, come quelle de i Bruti, le consideravano solamente co-

me

me partecipanti della Divina vitalità; e perciò non attribuivano a quelle altro, che senso; Le piancte poi, e tutte le altre cose, che nomavano inanimate le consideravano come partecipanti bensì della Divina vitalità, ma in grado così inferiore a quello de i Bruti, che non giungevano ad avere l'avertenza, o sia la percezione della vita e del senso. Ma di questo ne ragioneremo più ampiamente in appresso, a fine di spiegare la sentenza di Aristotile intorno alle Anime umane, ed a quelle de i Bruti.

Dicevano oltre a ciò i Filosofi antichi metodici; che gli uomini erano bensì liberi, quando Iddio dava a loro quella sapienza, nella quale appò essi consisteva la facoltà di poter operare libero dall'errore, ma che nel rimanente gli uomini non potevano contrastare col Fato, e col Destino, perche le cose erano tutte eternamente ordinate nella serie eterna delle Divine idee, della Divina intelligenza, e della Divina volontà, ch'è immutabile; e per accordare il Fato, e'l Destino con la libertà, dicevano, che l'uomo dovea operare, come se non fusse al destino soggetto, e poscia nelle cose, che accadono nel corso dell'umana vita rassegnarsi al Fato, ed al Destino, come se l'uomo non avesse alcuna libertà; ma volevano però, che sempre l'uomo operasse secondo i dettami di quella diritta ragione dalla sapienza prescritta, over che la legge dalla sapienza dedotta agli uomini insegna.

Dicevano altresì, come ha detto Platone, che l'Anima umana vedeva la verità in Dio, dal quale riceve le idee del vero, e del buono; oltre a ciò attribuivano vera essenza alle virtù umane, perche le conoscevano, come realmente esistenti negli attributi di Dio, il quale ne dà alle menti umane le idee; e per ultimo assegnavano premio, e pena dopo la morte alle buone, o ree operazioni degli uomini, perche ammettevano, che le Anime andassero in buono, o reo luogo,

e se

e secondo, che avevano virtuosamente, ò viziosamente operato andavano a purgarsi nel Tartaro, o in altri luoghi sino a tanto, che l'Anima si fosse annettata dalle macchie contratte nel vizio, per poi andare ad unirsi a Dio ne i campi felici pura, e monda dalle macchie contratte nella materia; e tutte queste proprietà dell' Anima umana erano corollarj, erano conseguenze necessarie dell'idea, che i Metodici Filosofi avevano dell' esistenza, e dell'essenza di Dio.

All'incontro gli Epicurei, e con essi tutti gli altri Sensisti niegavano (senza alcuna pruova) l'esistenza di un Dio intelligente, e provido, ed amettevano solamente per ipotesi la materia eterna, e'l moto, in virtù de i quali principj poi la materia si ordinava a caso, ed in conseguenza di questa loro ipotesi niegavano l'esistenza delle essenze eterne, e puramente intelligibili prodotte dalle Divine idee; oltre a ciò niegavano la reale essenza, e la reale esistenza delle virtù dell' Anima: niegavano l'immortalità dell'Anima, e con quella il premio, e la pena dopò la morte. Tra questi Filosofi Sensisti però ve ne sono stati alcuni come Leucippo, e Democrito, i quali hanno dato per ipotesi le forme materiali, e viventi, a fine di poter poi spiegare l'essenza del moto, e del senzo: ma con tutto ciò hanno tutti concordemente niegato la Divina intelligenza, l'immortalità dell'Anima, e'l premio, e la pena dopò la morte; e niegando all'Anima umana le idee, e l'astratta intelligenza, non hanno attribuito a quella altra cosa, che senso prodotto dalla materia. Ecco dunque, che anco i Sensisti deducevano dall'idea negativa, che avean di Dio, le conseguenze degli attributi dell'Anima umana, e le proprietà delle cose particolari.

All'incontro noi Cristiani per la Divina grazia conosciamo Dio, il quale ha in se l'attributo di far cose, le quali sono al di sopra delle forze della natura,

e sovra i limiti dell'umana intelligenza: cioè a dire, conosciamo un Dio autore, e creatore della natura, ed in conseguenza di ciò crediamo, che Iddio abbia creato il mondo in tempo, e dal niente: e dobbiam crederlo per conseguenza ancora di quello, che noi abbiamo detto nel *capitolo primo della quarta parte* della nostra Filosofia.

Ora dalle due diverse idee da noi descritte, le quali aveano i gentili Filosofi, cioè i Metodici, ed i Sensisti, chiaramente si deduce, che Aristotile in conseguenza dell'idea, che ci ha dato di Dio, non poteva mai dedurne il suo Assioma, cioè: *Nil in intellectu, quod prius non fuerit in sensibus*; Ed eccone la pruova. O l'intelligenza di Dio includeva in se l'intelligenza di se stesso, e delle cose da Dio fatte, ed Iddio aveva infinite idee prodottrici di forme infinite, poiche conosceva sempre, e continuamente le infinite cose da esso fatte; ora se Iddio produceva le forme in virtù delle sue idee, le idee, e le forme erano essenzialmente in Dio, cioè dentro Dio, e perciò doveano tutte partecipare quale più, quale meno de i Divini attributi, ed in conseguenza di ciò fra le infinite forme vi doveano essere le partecipanti della Divina intelligenza, appunto come nel 5., e 6. Capitolo abbiamo detto, che si deduceva dalla sentenza di Platone. Dimostraremo ora per conseguenza delle due antecedenti diverse idee, con le quali abbiamo detto, che i gentili Filosofi riguardavano l'essenza di Dio, che Aristotile si è contraddetto a se stesso quando ha detto: *Nil in intellectu, quod prius non fuerit in sensibus*; ed eccone la pruova nel seguente Dilemma. O Platone ha creduto, come egli stesso ha detto, che Iddio fusse intelligente, ed in questo caso per la conseguenza della sua sentenza medesima dovevano essere in Dio le forme partecipanti della Divina intelligenza, appunto come ha detto Platone: e se vi erano le forme partecipanti della Divina in-

intelligenza, necessariamente quelle doveano avere le idee innate, perche lo stesso è partecipare della Divina intelligenza, che avere l'idea innata di Dio; overo in sentenza di Aristotile Iddio non intende se stesso, ne le cose da esso fatte; ed in questo caso Iddio non è intelligente, ma è solamente una estensione infinita, cioè un corpo infinito, e vivente, come abbiam detto aver voluto Democrito per ipotesi, e senza pruova.

Ma dirà taluno: Aristotile ha date le idee fuor di Dio; ed in questo caso rispondo: che questo suo Assioma delle idee fuor di Dio non si può dedurre dall'idea universale, e che ci ha dato di un Dio intelligente, e che perciò egli l'ha posto per ipotesi, e non l'ha dedotto da i suoi medesimi principj universali: imperciocchè se Iddio è intelligente, egli è ancora eterno, ed infinito, e perciò le idee sono (come abbiam detto poc'anzi) necessariamente in Dio, e dentro Dio: e se le idee non sono in Dio, e dentro Dio, non poteva per ragion naturale dire Aristotile, che Iddio fusse eterno, infinito, ed intelligente; adunque Aristotile nella materia delle idee non deduce dagli universali, ma ragiona per ipotesi, come i Sensisti. Ma Aristotile ha detto, che'l vero sta negli universali, e poscia nella materia delle idee egli ragiona da i particolari, come i Sensisti: *Fit* dunque *Aristotiles, vel transfuga in castra Platonis, vel sibi ipsi contradicens*. Dimostraremo ora, che Aristotile niegando le idee innate si è contraddetto a se stesso intorno a quello, ch'egli ha insegnato intorno alla natura dell'Anima umana, ed a quella de i bruti animali.

Egli ragionando dell'Anima umana, di quella de i bruti, e di quella delle piante, ha fatto fra quelle Anime questa per altro giustissima differenza, non solo di modo, ma di attributi in genere, ed in specie, i quali rendono l'Anima umana diversa in essenza da quella de i bruti, quantunque in sentenza di Aristoti-

le, e di Platone l'Anima umana non sia diversa da quella de i bruti in ragion di sostanza. La definizione è la seguente; egli ha detto, che l'Anima umana era intelligente, quella de i bruti animali solamente sensiente, e quella delle piante solamente vegetativa; oltre a ciò Aristotile ha nomato il raziocinio umano, raziocinio intellettuale, e quello de i bruti animali raziocinio materiale. Ora io dimanderei ad Aristotile: quale in sua mente egli intendeva, che fusse la differenza essenziale fra l'Anima intelligente, e la solamente sensiente! al certo a me sembra, che a ciò Aristotile mi avesse potuto rispondere categoricamente (come dicono gli Scolastici seguaci della sua dottrina) sarebbe stato necessario, ch'egli mi avesse spiegato, che cosa intendeva per intelligenza, e che cosa egli intendeva per sensazione: imperciocchè senza spiegarmi la distinzione, che vi deve essere fra l'intelligenza, e la sensazione, non mai mi avrebbe potuto spiegare qual differenza vi fusse fra'l raziocinio intellettuale, ch'egli attribuiva all'Anima umana, e'l materiale che attribuiva a quella de i bruti. Esaminiamo dunque, che cosa avrebbe potuto rispondere Aristotile a queste seguenti richieste. Avrei dunque detto io.

Voi avete insegnato, che esiste un Dio intelligente; ora vi ho dimostrato poc'anzi, che in conseguenza della vostra dottrina medesima nell'idea dell'intelligenza di Dio vi s'include l'intelligenza, che Iddio ha di se stessa, e delle infinite cose da se prodotte; dunque l'essenza dell'intelligenza Divina consiste nell'intelligenza, che Iddio ha di se stesso, nella quale senza differenza alcuna, dall'intelligenza vi sono incluse le idee, o siano le intelligenze delle cose da Dio prodotte. Ora se Iddio è l'originale perfettissimo delle cose tutte, come egli è, l'intelligenza dell'Anima umana deve esser simile alla Divina intelligenza, appunto, come abbiam dimostrato ch'e'; ma all'incontro non si

può

può dire, che dall'idea di un Dio intelligente se ne possa dedurre, che Iddio abbia infinite forme di sensazione: perche se tal'uno dicesse, che Iddio intelligente abbia infinite forme di sensazioni; gli si risponderebbe, che Iddio, ch'è uno eterno, e sempre lo stesso, non può avere in se sensazioni; e ciò, perche le sensazioni sono nell'Anima umana prodotte dal moto, che nel corpo cagionano le cose particolari, e sensibili, le quali sono fuor di noi: onde in Dio non essendovi cosa fuor di lui, niuna cosa può produrre in Dio moto di sensazione.

Ora in conseguenza di ciò non si può in modo alcuno spiegare, come il raziocinio materiale, che Aristotile attribuisce a i bruti animali possa esser prodotto in quelli da similitudine, che abbiano con Dio, e perciò è necessario, che questo raziocinio materiale de i bruti animali sia in sentenza di Aristotile un raziocinio prodotto dall'affinamento, e dalle combinazioni delle sensazioni medesime. Dunque se Aristotile ha pensato, che Iddio sia intelligente, la definizione dell'intelligenza in conseguenza della dottrina di Aristotile deve esser dedotta dall'intelligenza dell'idea, che abbiamo dell'intelligenza di Dio; onde la definizione dell'intelligenza in genere deve esser la seguente.

L'intelligenza di Dio è l'eterna intelligenza, che Iddio ha della sua infinita, ed eterna essenza, e di tutte le infinite sue produzioni, onde ne viene, che Iddio abbia infinite idee delle cose da esso fatte: le quali idee, perche non sono diverse dalla sua infinita intelligenza, sono tutt'ad un tempo in Dio una intelligenza, ed infinite idee.

Ora in conseguenza di questa definizione della Divina intelligenza (secondo Aristotile) ne avviene, che la definizione della conoscenza umana, la quale deve esser simile a quella di Dio, debba esser la seguente.

La conoscenza umana è una conoscenza dedotta da

da un raziocinio astratto, che l'Anima umana fa astraendosi in tutto da i sensi in lei dal corpo prodotti: in virtù del quale raziocinio astratto poi l'Anima a Dio col pensiero unendosi vede in Dio, come in un specchio, prima se stessa, la sua origine, e la sua essenza: e poscia vede in Dio tanto delle origini, e delle essenze delle cose da Dio prodotte, quanto la sua forma, o sia unità sostanziale, e spirituale è capace di vederne in Dio.

Ora dopo queste due definizioni, o voi pensate, che l'essenza dell' intelligenza umana non sia quella, ch' è contenuta nell'antecedente definizione, ma che la conoscenza umana sia solamente una sensazione affinata dalla riflessione: ed in questo caso l'intelligenza umana non è simile all'intelligenza di Dio, e perciò non è diversa in genere dalla sensazione de i bruti animali, quantunque possa esser diversa in specie; overo voi pensate, che l'intelligenza umana sia diversa in genere dalla sensazione de i bruti animali, e ciò, a cagione che l'intelligenza umana è simile all' intelligenza di Dio, e quella de i bruti animali nò: ed in questo caso è forza, che confessiate, che l' Anima umana intelligente in quanto all'attributo dell'intelligenza è diversa in genere, ed in specie da quella de i bruti animali, i quali de i divini attributi non partecipano ( secondo i Filosofi Metodici ) d'altro, che della vitalità; ma l'Anima umana non può possedere questa intelligenza diversa in genere, ed in specie dalla sensazione de i bruti animali, se non partecipandola dall'intelligenza divina; adunque se Aristotile dava distinzione in genere, ed in specie fra l'intelligenza umana, e quella de i bruti animali non poteva dare altra distinzione, se non questa seguente, cioè, che l'intelligenza umana è simile a quella di Dio intelligente, e quella de i bruti animali nò. Adunque Aristotile non poteva dire, che Iddio era intelligente, e poi dire: *Nil in intellectu quod prius non fuerit in sensibus*

*sibus*; o se voleva dirlo, non poteva porre alcuna essenziale distinzione di attributi in genere fra l' Anima umana, e quella de i bruti animali: *En iteràm Aristoteles, vel transfuga in castra Platonis, vel sibi ipsi contradicens.*

Dimostraremo ora, che questa sentenza di Aristotile intorno all'Anima umana, ed intorno a quella de i bruti si deduce ancora da i principj di Platone: e lo dimostraremo epilogando in breve quello, che abbiamo detto nella 5. parte della nostra Filosofia intorno alle potenze dell'Anima, ed intorno al modo come nell'Anima umana si risvegliano le idee innate; ed in ocasione di ciò spiegaremo come si possa intendere in sentenza di Aristotile, qual sia la distinzione, e la differenza fra il raziocinio intellettuale dell'Anima umana, ed il materiale de i bruti animali.



ESA-

# E S A M E.

*Del modo come in conseguenza della sentenza d'Aristotile i Bruti Animali possono avere un raziocinio materiale, gli uomini un raziocinio intellettuale, e le piante un'Anima vegetativa, e vivente senza alcuna avvertenza di senso; e questo si spiega con quello, che noi abbiamo detto nella 5. parte della nostra Filosofia intorno alle potenze dell'Anima.*

NElla quinta parte della nostra Filosofia in cinque proposizioni, che si leggono in quella, noi abbiamo dimostrato in conseguenza della dottrina di Platone, che quando l'Anima si chiude nel feto per informarlo, allora si oscurano in lei, quasichè affatto le idee del vero, e del buono, che trae da Dio; ma abbiamo dimostrato altresì, che queste dell'Anima non mai si estinguono: dalla qual cosa ne avviene, che l'Anima mossa dall'innato amore, che ha di conoscere il vero, vada a se stessa formando le potenze dell' Anima nel modo, che quì appresso diremo.

L'Anima come vivente è ancora sensiente: perche il senso, e la vita son una cosa istessa: e come intelligente, é partecipante dell'intelligenza di Dio, che averte, ed intende se stessa, ha ancora l'attributo di avertire la sua vita, ed il suo senso; e quindi è, che in virtù di questi attributi l' Anima forma a se stessa una potenza della fantasia, la quale noi abbiam nomato materiale: e ciò a cagione, che in questa potenza non vi

si

si contiene altra proprietà dell'Anima, se non quella di formare nel suo pensiero le imagini di quelle sensazioni, che in lei fanno le cose sensibili dell'Anima esteriore, come a cagion di esempio.

Quando per lo senso della vista si muovono le tuniche del cervello sino al luogo, ove risiede l'Anima, questa sensazione, che nell'Anima cagiona la figura dell'uomo, fa sì, che nel pensiero dell'Anima rimanga una forma di sensazione, la quale si noma imagine della fantasia; ora per la proprietà, che l'Anima ha di vivente, over in parte ancora d'intelligente (ciocchè in appresso esaminaremo) l'Anima averte le sensazioni, che riceve dalle cose esteriori, o siano le imagini della fantasia. Ma egli è uopo considerare quì, che l'Anima averte bensì le imagini, che le cose esteriori a lei appresentano, ma su di quelle non riflette in astratto; in conseguenza poi di questa fantasia materiale si forma nell'Anima la potenza di una volontà materiale, ed ecco come:

Le imagini delle cose esteriori imprimono (come abbiam detto poc'anzi) nelle tuniche del cervello alcune materiali traccie, o vogliam nomarle, pieghe, le quali si muovono allor che l'Anima per lo mezzo de i sensi esterni, vede, e sente le forme a lei esteriori: dalla qual cosa poi ne avviene, che ogni muovimento, che nelle nomate traccie producono le imagini delle cose esteriori, si muova nell'Anima un senso di piacere, o di dispiacere, e che in conseguenza di ciò si muova nell'Anima un desio, ò di godere di quella cosa, che in lei ha prodotto senso di piacere, o di fuggire da quella, che in lei ha prodotto senso di dispiacere, e abborrimento. Questa dunque è una volontà materiale, e ciò, perche ella si muove nell'Anima a cagione delle sensazioni, le quali si devono nomar materiali a cagione che sono nell'Anima da i movimenti della materia prodotte, e senza consenso dell'Anima, perche l'

Anima non può impedire i movimenti di questa volontà: onde questa sì fatta volontà dee nomarsi volontà materiale, e d'instinto. Giuntamente poi con questa fantasia materiale, e con questa volontà materiale si forma nell'Anima una memoria pure materiale: e ciò perche questa memoria materiale è prodotta nell'Anima dalla semplice avertenza, che ha l'Anima di quei movimenti, che si fanno in quegli organi corporei, ne i quali le imagini delle cose esteriori han formato le traccie, o sian vestigj; quelle traccie poi, che sono state impresse nelle tuniche del cervello dal movimento, che in quello han cagionato le cose esteriori si muovono alcune volte da lor medesime a cagione della loro vitalità, con quell'istessa forma di muovimento, con la quale le cose esteriori per lo mezzo de i sensi esteriori hanno prodotto nell'Anima forme di sensazione; quindi si svegliano nell'Anima senza l'attuale presenza degli oggetti quelle medesime imagini materiali, che prima essa ha veduto a cagione delle cose esteriori per lo mezzo de i sensi esterni; indi a cagione di queste imagini mosse senza la presenza dell'oggetto esteriore si muove anche internamente quella volontà, che noi abbiamo nomato materia.

Or questa memoria è pure materiale, e d'instinto, a cagione che l'Anima non può impedire, che non si muova dentro se stessa: e questa volontà prodotta dalla memoria materiale, la quale si forma senza la presenza degli oggetti esteriori, si deve nomare senso interno dell'Anima: senso però materiale, perche sempre prodotto nell'Anima delle sensazioni, che in lei fa la materia. Sono dunque da nomarsi potenze materiali tutte queste potenze, che si formano nell'Anima a cagione de i sensi interni, e de i sensi esterni.

Ma qui forse dirà tal'uno, che l'avertenza del senso è una potenza (in sentenza di Platone) puramente intellettuale; e ciò perche l'Anima la trae dalla simili-

tu-

tudine, che ha con Dio; il quale ha in se l'attributo di avertire, e d'intender se stesso: dalla qual cosa se ne dedurrebbe, che in conseguenza della sentenza di Aristotile, i bruti animali partecipassero della Divina intelligenza, perche avendo detto Aristotile che i bruti hanno un'Anima sensitiva, da ciò ne avverrebbe, che avertissero il senso, e che perciò partecipassero della Divina intelligenza.

Ed a questo rispondo, che ancorchè si voglia, che per conseguenza della dottrina di Platone, e di quella di Aristotile, i bruti animali partecipino tanto della Divina intelligenza quanto loro è necessario per avertire il senso, da ciò non se ne può a buona ragione dedurre, che l'avertenza del senso sia potenza intelettuale pura: imperocchè mentre l'avertenza del senso, che (secondo la sentenza di Aristotile) dovrebbero aver i bruti; non è mai capace di astrarre l'Anima da i sensi, e sollevarla alla contemplazione di cose puramente intelligibili, ed in tutto diverse da i sensi: da ciò aviene che questa avertenza dell'Anima, la quale solamente si raggira intorno a i sensi, si debba nomare avertenza materiale, overo materiale percezione del senso.

Ora da queste quattro sole materiali potenze, cioè materiale fantasia, materiale percezione di senso, volontà materiale, e memoria materiale, l'Anima acquista la facoltà di fare un raziocinio puramente materiale, perche composto di sillogismi dall'Anima fatti per solo abito di senso, e senza che essa stessa conosca di farli; Ed ecco come in ogni atto, che per cagion del senso, e della volontà materiale fa un bruto animale, vi s'include un sillogismo, il quale l'Anima non averte di farlo, a cagione che su di quello non riflette in astratto; per esempio. Quando vediamo; che il cane fugge dal bastone, la fuga del cane non è prodotta da altro, che da un abito di senso di timore, che per l'esperienza del dolore il cane ha concepito del bastone;

ora nella fuga del cane vi s'include il seguente fillogifmo: Quello, che da dolore fi deve fuggire; ma il baftone da dolore; dunque fi deve fuggire dal baftone. Ora questo fillogifmo è incluso nell'atto della fuga del cane; ma il cane non l'averte perche non riflette in aftratto a quello, che fa la fua mente quando rifolve di fuggire.

Ora questi fillogifmi, i quali fi devono nomare fillogifmi di abito di fenso dall'Anima fatti fenza aftratta avertenza, e fenza aftratta riflessione di farli, producono nell'Anima quel raziocinio materiale, che l'Anima fa fenza che effa averta in aftratto, nè rifletta in aftratto di farlo; ed ecco come:

Le relazioni, che fono fra le cofe fenfibili producono nell'Anima de i bruti animali tante diverfe fenfazioni, quante fono le diverfe relazioni, che hanno fra effe le cofe fenfibili: e producono altresì tanti diverfi atti di volontà materiale quante fono le fenfazioni, che l'Anima fente a cagione delle diverfe relazioni, che fono fra le cofe fenfibili. Ora queste fenfazioni prodotte dalle relazioni, che fono fra le cofe fenfibili, fi formano nell'Anima a cagione della memoria materiale; ed ecco come:

Il cane abborrifce il baftone, perche gli ha cagionato dolore per le battiture, che ha ricevuto da quello; ora quando il cane vede una cofa fimile al baftone, o vede un movimento fimile a quello, che ha fatto il braccio del padrone quando le ha dato le percoffe, la memoria materiale fveglia nell'Anima del cane la fenfazione del dolore, che ha fofferto allorchè il padrone l'ha battuto, ed il cane fugge da quella cofa, ch'è fimile al baftone, overo a i movimenti, che ha fatto il braccio del padrone, che l'ha percoffo. Ora in queft'atto di fuga del cane vi s'include pure un fillogifmo materiale dal cane non avertito; ed eccolo.

Le cofe, che fono fimili producono effetti fimili: ma

ma questo movimento è simile a quello del bastone; dunque io devo fuggire da questo pernicioso movimento. Ora questi sillogismi prodotti dalle forme di sensazione, che producono nell'Anima del cane le sensazioni, si deducono l'uno dall'altro fino all'infinito: imperciocchè questo secondo sillogismo, che il cane fa a cagione delle relazioni sensibili, che sono fra le cose sensibili, è prodotto dal primo sillogismo incluso nel dolore, che'l cane ha sentito, quando è stato percosso dal bastone; E quindi è, che quella industria, ed anco quella malizia, che noi osserviamo nelle operazioni de i bruti animali da altro non sia prodotta, che dalla facoltà, che ha la loro Anima di un raziocinio materiale, prodotto dalla sensazione materiale, dalla materiale percezione del senso, dalla percezione delle sensazioni in lei prodotte dalle relazioni, che sono fra le cose sensibili, dalla memoria materiale, e dalla volontà materiale: raziocinio però dall'Anima de i bruti non avertito, a cagione che sù di quello non riflette in astratto.

Ci affatigaremo ora di spiegare con questi materiali principj quelle operazioni de i bruti animali, che più ci sembrano industriose, e maliziose: e perciò ci serviremo di quelle della volpe, la quale è fra tutti gli animali riputata la più maliziosa.

Quando la volpe è stata brugiata col fuoco dall'accorto padrone della casa, allora essa ponendosi in aguato, aspetta, che'l padrone esca di casa, poi entra in quella per rubbare. Ora tutto questo raziocinio, che fa la volpe, e che a noi sembra al par di quello di noi uomini, più industrioso, non è, che un raziocinio materiale dalla volpe per abito di senso fatto; ed ecco come.

La volpe ha sentito il dolore del fuoco allorchè il padrone della casa l'ha abbrugiata; ora in conseguenza di ciò quando si muove nell'anima della volpe la volon-

tà

tà materiale di andare a rubbare in quella medesima casa, la memoria materiale fa sì, che si muovono materialmente nel cervello della volpe le traccie, che nelle tuniche del suo cervello in lei ha impresso il dolore, che ha sentito per cagione del fuoco quando è andata per rubare in quella casa, ed in conseguenza di ciò si muove nell'animo della volpe un impetuoso desio di fuggire da quella casa, ed in questo sì fatto desio vi è incluso questo seguente sillogismo: quello, che nuoce si deve fuggire: il fuoco mi ha nociuto in questa casa; dunque io devo fuggire da questa casa. Ecco dunque un sillogismo prodotto dal combinato della memoria dell'imagine sensibile, e dalla semplice avertenza dell'imagine, e dell'atto della memoria, ma con tutto ciò questo sillogismo, il quale s'include nell'atto della fuga, che fa la volpe, non è fatto dalla volpe con antecedente volontà di farlo, e nemmeno averte di farlo: e perciò egli è un sillogismo prodotto solamente da una percezione di senso, e da una riflessione materiale intorno al dolore, che ha sentito del fuoco, che l'ha abbrugiata. Si sveglia poi nella memoria della volpe l'imagine del padrone della casa, che l'ha abbrugiata, e forma pure materialmente il seguente sillogismo più particolare del primo: A me mi ha abbrugiato il padrone, dunque devo fuggire il padrone. Persiste poi il desiderio della volpe di rubbare in quella casa, e da ciò ne avviene, che la volpe mossa dal timore voglia fuggir dal padrone: ed all'incontro tirata dal desiderio di rubbare, voglia entrare in quella casa; e quindi la volpe tirata da questi due atti di volontà l'uno all'altro contrarj, si ferma, onde a noi sembra, che la volpe stia in dubbio, e pensosa a qual partito debba appigliarsi per conseguire il suo desio di rubbare, senza esporsi al pericolo di esser abbrugiata.

Ed in vero e' sembra, che la volpe pensi al modo, che deve tenere per conseguire il suo fine, perche vedia-

diamo, ch'ella si ferma in luogo, ove possa veder quella casa senza esser essa veduta dal padrone di quella; quindi tirata dal timore del padrone, ed avendo più volte per lo senso esperimentato di non aver mai ricevuto danno da chi non l'ha veduta, si ferma in luogo ascoso, e si pone in aguato per osservare il padrone, ora in quest' atto pure vi s'include il seguente sillogismo materiale, cioè: chi non mi ha veduto non mi ha mai nocciuto, stando quì ascosa, il padrone non mi vede; dunque il padrone non mi può nuocere; indi vedendo il padron uscir di casa si muove nell'animo della volpe la volontà d'entrare in casa, ed in quest'atto di volontà vi è incluso questo seguente sillogismo materiale: quello, che mi ha nocciuto era il padrone: il padrone non è nella casa; dunque io posso entrare sicuramente nella casa. Ora tutti questi sillogismi sono sillogismi materiali, a cagione che l'Anima gli forma per gli abiti di volontà, per gli abiti della sperienza sensibile, che ha delle relazioni, che sono fra le cose, e per i combinamenti dell'imaginazione, e della memoria materiale, la quale suggerisce all'Anima le relazioni, che sono fra le cose; ed a cagion di esempio.

La volpe ha veduto, che tutti gli uomini escono dalle loro case, poi entrano in quelle, e vedendo per sensazione, che'l padrone della casa è simile a tutti gli uomini, si muove nell'animo della Volpe un atto di percezione sensibile, il quale le ispira il desio di vedere senza pericolo se'l padrone è uscito, o nò dalla casa, e quindi ella si pone in aguato; così dunque le apparenti maliziose operazioni della Volpe sono tutte fatte in virtù della fantasia materiale, della materiale percezione del senso, della percezione delle relazioni fra le cose sensibili, e della memoria materiale, la quale rappresenta all'Anima (senza la presenza degli oggetti esteriori) le imagini delle cose sensibili, e le imagini delle relazioni fra quelle.

Ma

Ma quì potrebbe forse dire tal'uno, che in questi sillogismi della Volpe vi s'include la facoltà di dubbitare, la quale sembra, che non possa appartenere ad altro, che all'intelligenza astratta, perche la Volpe dubbita se'l padrone sia in casa, o nò, onde poi conclude esser a lei necessario di osservare nascostamente se'l padrone era o nò in casa. Ed a questo io rispondo: che ancorche si volesse, che la Volpe in virtù dell'avertenza del senso avesse un grado di riflessione, questa tal specie di riflessione, la quale produce nella Volpe la facoltà di dubbitare, non potrebbe esser altra, che una riflessione materiale: e ciò perche questa riflessione è una riflessione prodotta, e generata dal senso, sù della quale l'Anima non riflette in astratto, ma solamente riflette per abito di senso; onde anco se questo raziocinio de i bruti animali fusse prodotto da una riflessione materiale, e non astratta, questa specie di raziocinio sarebbe sempre un raziocinio materiale.

Dimostraremo ora, che quest'atto della Volpe, che a noi sembra riflessione astratta, è un'atto prodotto (come gli altri) dagl'abiti del senso, che muovano nell' Anima gl'impeti della volontà materiale, indi degli atti di memoria materiale, e di fantasia materiale; ed in pruova di ciò, ecco il sillogismo, che s'include nell' aguato, che fà la Volpe quando maliziosamente si nasconde dal padrone per entrare in casa quando quello esce.

Essa hà veduto per senso, e per relazion di senso, che gli uomini entrano, ed escono di casa, la memoria materiale poi le sogerisce, che l'uomo, che l'hà brugiata può essere in casa, perche vi era quando l'abbrugiò; poi un'altro atto di memoria materiale gli suggerisce il dubbio, che non vi sia in casa, perche la memoria materiale gli sugerisce, che ha veduto, che gli uomini entrano, ed escono dalle loro case; questi due atti di memoria materiale l'uno all'altro contrarj arrestano mate-

rial-

rialmente la Volpe; ora in quest'atto di arrestarsi vi s'inclùde il seguente sillogismo materiale.

Gli uomini entrano, ed escono dalle loro case; e questa maggiore è prodotta dall'abito di senso, che la Volpe hà formato sù delle relazioni fra le operazioni degli uomini: perche in tanto la Volpe ha questa percezione, o sia sensazione dell'entrare, e dell'uscire, che fanno gli uomini dalle loro case, in quanto che più e più volte gli hà veduti entrare e uscire da quelle; siegue poi la minore: questo è uomo; e questa minore pure è percezione di senso prodotta dalla sensazione, o sia percezione generale contenuta nella maggiore; la conseguenza poi, cioè: dunque il padrone può essere, e non essere in casa, è una sensazione, o sia percezione, che materialmente l'Anima fà per conseguenza delle due antecedenti sensazioni, o siano percezioni di senso, e dalle combinazioni delle imagini materiali della fantasia, e da quelle della memoria materiale. Da queste combinazioni materiali poi nasce il seguente progresso di conseguenze materiali, cioè: ma quando il padrone mi abbrugiò, era in casa; dunque io non devo entrare in casa, se non lo vedo uscito di casa.

Tutti questi sillogismi sono suggeriti dagli abiti di senso dalle percezioni delle relazioni fra i sensi, dalle combinazioni della memoria puramente materiale, dalle combinazioni delle imagini materiali della fantasia materiale: perche l'essenza di questi sillogismi non è altra, che una longa serie di percezioni materiali, e di atti di memoria materiale, le quali necessariamente si deducono l'una dall'altra, a cagione che una sensazione produce l'altra; ma con tutto ciò questi sillogismi non si possono nomare sillogismi intellettuali a cagione, che l'Anima facendoli mossa dagl'impeti della volontà, e per gli abiti, che hà fatto sù delle percezioni de i sensi, li fa senza riflessione in astratto di farli, e senza che a quelli preceda un'astratta volontà di voler fare quei tali sil-

logismi; così dunque questa specie di riflessione materiale, e sensibile, dalla quale vien prodotto il raziocinio materiale de i bruti animali, non si può nomare riflessione intellettuale. Se tal'uno poi vuol nomarla riflessione, farà uopo, che la nomi riflessione materiale, ma non mai potrà a buona ragione nomarla riflessione intellettuale, imperoche in tutti i sillogismi, che sono inclusi negli atti di malizia, che fà la Volpe, non vi è alcun'atto di riflessione astratta, che la Volpe faccia sù di quelli sillogismi, che fà.

Ma quì vedo farmisi incontro i seguaci della Filosofia del Signor Locke, e dirmi, che questi sillogismi essendo fatti per sensazione, e riflessione, sono sillogismi astratti, e che perciò sono sillogismi intellettuali: onde questi si fatti sillogismi sono quegli stessi, che fa la mente umana quando s'astrae da i sensi, e non già quelli che fanno i bruti animali: e sento, che'l Lockista mi cita il Signor Locke al *lib.2. cap.11. pag.169.* ove insegnando che cosa sia l'astrazione, fà conoscere, che la riflessione che'l Signor Locke assegna all'Anima umana è una potenza astratta, la quale non può mai essere la stessa, che quella, la quale hanno i bruti animali; ed a cagion di esempio dice il seguace del Signor Locke: che in sentenza del suo maestro i sillogismi fatti per sensazione, e riflessione producono percezioni astratte, perche il combinato delle sensazioni, o siano percezioni unendo in una molte percezioni, fà sì, che quella percezione prodotta dalla percezione delle combinazioni sia una percezione generale, ed astratta. Ed a questo io rispondo, che questa astrazione prodotta dalla percezione del combinato delle percezioni produce la medesima astrazione, che quella, che hanno i bruti animali, con differenza però di più e di meno frà l'astrazione dell'uomo, e quella del bruto animale, imperciocche il Signor Locke non conosce altra specie di percezione astratta se non quella, ch'essendo prodotta dal-

la combinazione delle sensazioni produce ( al suo dire ), una specie d'Intelligenza, la quale poi alla *pag.*95. del *Cap.*1. *lib.*2. egli dice, che si può ancor nomare senso interno.

Al certo mentre noi abbiamo dimostrato, che questi sillogismi, che fanno i bruti animali sono sillogism i prodotti da semplice sensazione, e riflessione prodotta dalle combinazioni delle riflessioni, e che sono sillogismi prodotti dagl'impeti di volontà dagli abiti di senso, e sù de i quali la mente umana non riflette in astratto per modo che non conosce di farli: non si possono questi tali sillogismi nomare astratti, ed intellettuali, se non si dimostra, che la mente umana non hà in se altra facoltà di raziocinio, che questo materiale, ed abituale, che'l Signor Locke assegna alla mente umana per solo limite della sua conoscenza. Ma s'è così, questi sillogismi materiali fatti da una specie di astrazione, la quale non mai si solleva in tutto da i sensi, sono i medesimi sillogismi, che in sentenza del Signor Locke fanno i bruti animali; ed in pruova di ciò il Signor Locke istesso lo confessa al menzionato *lib.* 2. *cap.*11. perche dice, che i bruti animali combinano meno specie, che l'Anima umana; dunque il Signor Locke non pone altra differenza frà l'astrazione e la riflessione dell' Anima umana, e quella de i bruti, se non che quella di più, e di meno. Ma per molto che'l Signor Locke voglia invilire l'Anima umana a quella de i bruti uguagliandola, io vedo anco per lume di natura, che le facoltà dell'Anima sono diverse da quelle de i bruti, e di quelle molto più nobili ed eccellenti; e che ciò sia vero: io trovo in me una riflessione intellettuale, e pura, la quale prima definisco nel seguente modo, e poi in appresso dimostrarò di averla.

L'Astrazione intellettuale, e pura è quando con determinata volontà l'Anima si astrae dal senso, e dal pensiero a fine di riflettere intorno all'origine, ed all'

essenza del suo senso, e del suo pensiero.

Ora questa specie di astrazione intellettuale, e pura, che l'Anima fa quando in Metafisica va rintracciando le origini, e l'essenze delle cose, è certamente una riflessione, in virtù della quale l'Anima fa sillogismi, che nascono da i combinati delle percezioni intellettuali, e pure, e da i combinati di reminiscenze prodotte da una memoria intellettuale, e pura: perche queste specie di sillogismi astratti la mente umana non può fare senza una determinata volontà di fargli, e senza riflettere di fargli: in vece che quei sillogismi prodotti dalla semplice sensazione, e dalla riflessione materiale, ed i quali noi abbiamo (come fa il Sig. Locke) attribuiti a i bruti animali, la mente gli fa per solo abito di senso senza determinata volontà di fargli, e senza riflettere di fargli; per esempio, quando io dico entro me stesso: io voglio rintracciare ne i principj delle cose qual sia l'origine, e l'essenza della mia mente, è certamente necessario, che io faccia sillogismi, i quali siano tutti composti da' combinati delle reminiscenze, che io ho de i pensieri, che fa la mia mente, per poi dedurne la cognizione d'onde traggano la loro origine i pensieri, che fa la mia mente, e queste sono quelle specolazioni Metafisiche, con le quali noi nel Capitolo quinto siam giunti a dimostrare l'esistenza, e l'essenza della sostanza. Or questi sillogismi non si possono certamente fare per semplice sensazione, e riflessione materiale, ma è necessario, che si faccino con astratta volontà, e con astratta avertenza, e riflessione di fargli; alla per fine quegli sillogismi Metafisici non mai possono esser prodotti dagli abiti di sensi esterni, o interni, come si fanno quelli prodotti dalla sensazione, e riflessione, i quali (come farem vedere in appresso) in sentenza di Aristotile devono appartenere a i bruti animali. In conseguenza dunque di quello, che abbiamo detto, la definizione della riflessione

ne materiale, farebbe la feguente.

La rifleffione materiale è una rifleffione fatta dalla combinazione delle percezioni materiali de i fenfi, e dalle percezioni delle relazioni, che fono fra le cofe fenfibili, e degli atti di memoria materiale, le quali combinazioni poffono bensì produrre fino all'infinito percezioni fenfibili, fra le quali l'una fia a riguardo de i fenfi più univerfale, che l'altra, onde ne nafcano quelle fenfazioni, che fi nomano fenfi interni; ma quelle sì fatte combinazioni non poffono mai produrre quelle percezioni in tutto aftratte, e depurate da i fenfi, in virtù delle quali la mente umana in aftratto riflette intorno all'origine, ed all'effenza del fuo penfiero; ora in virtù di quefte due diverfe definizioni, cioè dell'intellettuale, e pura, e della materiale, certamente i Signori feguaci di Locke non poffono per la fola ipotefi limitare la mente umana alla rifleffione materiale, e con ciò far l'uomo nel raziocinio uguale a i bruti animali, fe prima non dimoftrano, che la mente umana non ha in se la facoltà di quella rifleffione intellettuale nel modo, che noi l'abbiamo definita, overo fe non dimoftrano, che quella rifleffione del Signor Locke prodotta da i foli fenfi interni, ed efterni, è la fola rifleffione intellettuale, della quale è capace la mente umana. Quefte ragioni mi fembrarebbero baftanti a convincere i feguaci del Signor Locke, ma perche quelli vogliono nelle lor pruove fempre l'efperienza fenfibile, noi daremo di quefti noftri argomenti la feguente efperienza fenfibile.

L'efperienza di quello, che ne' fanciulli offerviamo, ci deve perfuadere ancora, che i fillogifmi fatti per percezione di fenfazione, e per rifleffione materiale non fono i foli, che fa la mente umana, e che non mai fono quelli, che fi poffono nomare veri fillogifmi intellettuali; ed eccone la pruova fenfibile.

I fanciulli, ne i quali la facoltà della rifleffione in-

intellettuale astratta, e pura non si è ancora sviluppata dalla materia, e dal senso, fanno appunto quei sillogismi prodotti dalla percezione del senso, e dalla riflessione materiale: i quali noi abbiamo attribuiti alla cognizione materiale della volpe. Ed in vero noi vediamo, che quelli usano appunto per appagar le loro voglie quegli atti di malizia, che vediamo usare a i più industriosi bruti animali, ne i quali atti di malizia vi s'includono tutti quei sillogismi abituali, e materiali, i quali abbiamo detto, che s'includono in quelli, che fa la volpe: ma con tutto ciò non vediamo mai, che si muova ne i fanciulli un'astratta volontà di cercare l'origine, e l'essenza del suo pensiero; e ciò avviene, perche ne i fanciulli la facoltà intellettuale, e pura sta ancora imprigionata, e sepolta nella materia; così dunque questo raziocinio prodotto da sensazione, e da riflessione, che solamente il Signor Locke assegna alla facoltà della mente umana: questo raziocinio (dico) è un raziocinio materiale, il quale è comune a i fanciulli, ed a i bruti animali: ma poscia quando quelle idee innate, le quali il Signor Locke vuole in ogni modo scancellare dall'Anima si sviluppano dalla materia, e dal senso, l'Anima umana alzandosi su le ali del raziocinio astratto, e puro, si divide dalla nature de i bruti animali, e s'inalza a quella degli Angioli, ed a quella di Dio. Or quì si vede quanto siano infermi, e meschini quegli argomenti sensibili, che dall'esperienza delle operazioni de i fanciulli il Signor Locke deduce per porli incontro all'esistenza dell'idee innate; Sono dunque tutte false le conseguenze, che'l Signor Locke deduce dall'esperienza sensibile contro l'esistenza delle idee innate: e ciò, perche quelle sono fatte su l'ipotesi, che l'Anima umana non abbia la facoltà d'intendere le verità puramente intelligibili, come sono la sostanza infinita, e l'essenze spirituali: cose tutte le quali noi abbiamo dimostrato essere esistenti.

Ma

Ma qui rimane ancora a prevenire una obiezzione, che certamente mi faranno i feguaci del Sig. Locke a cagione delle falfe ipotefi, che effi fieguono; ed eccola:

Effi non intendono la più importante, e la più fublime parte, che fi racchiude nella Geometria, che è quella della Metafifica, appunto come abbiam dimoftrato ne i Capitoli terzo, e quarto, ma in vece effi penfano, che la Geometria non diftenda le fue fpeculazioni di là delle relazioni, che fono fra le cofe fenfibili: e fe pure per barlume di luce vedono nella Geometria qualche cofa di aftratta meditazione, effi penfano, che quella aftrazione, che la mente fa in Geometria fi riftringa folamente a confiderare in generale, ed in particolare le proprietà della quantità, ma non penfano mai, che la mente umana poffa nella Geometria difciplinarfi nella contemplazione degli univerfali in guifa, che pofcia le fia agevole di falire con Logica dedotta dall'ifteffa Geometria alla conofcenza degli univerfali, e de i particolari puramente intelligibili; alla per fine tutti i feguaci del Signor Locke, e con effi tutti i Senfifti, e gli Scettici ancora non conofcono altra parte della Geometria, che quella, che fi aggira intorno alle relazioni fra le quantità fenfibili.

Ora al folo udire i feguaci del Signor Locke, che indagando io qual fia ftato il raziocinio materiale, che Ariftotile ha attribuito a i bruti, ho detto, che i bruti dovevano avere le percezioni delle relazioni, che fono fra le cofe fenfibili, certamente diranno forridendo: che per confeguenza di quefta mia propofizione i bruti animali farebbero capaci d' intendere la Geometria: oppofizione la quale ritrovarebbe non poco applaufo fra quei Senfifti delle intellettuali, e Metafifiche fpecolazioni inimici; ma con tutto ciò noi farem ora chiaramente vedere quanto andarebbero errati i feguaci del Signor Locke, fe per lo difetto a lor folito di non fa-

per

per distinguere fra il senso, e l'intelligenza, questa sì fatta opposizione mi facessero: ed eccone ora la pruova.

Noi abbiamo poc'anzi (spiegando l'operazioni de i bruti animali) dimostrato che quei sillogismi, che nelle loro operazioni dal senso prodotte, usano gli animali, sono inclusi nelle loro operazioni, ma che non sono da i bruti animali avvertiti: conciosiecosachè i bruti animali non avendo la facoltà di astrarsi dal loro senso per meditare intorno all'origine, e l'essenza del loro senso, non possono avertire quei sillogismi inclusi nelle loro operazioni, i quali sono in loro prodotti dalle percezioni del senso materiale, dalle percezioni delle relazioni fra le cose sensibili, dalla volontà materiale, e dalla memoria materiale; adunque la cagione intrinseca per la quale i bruti animali non possono avvertirè i sillogismi materiali, ch'essi fanno per abito di senso, è solamente perche essi non hanno la facoltà di astrarsi dal senso, e dal pensiero medesimo, per meditare intorno all'origine, e all'essenza del loro senso, e del loro pensiero; e se di bel nuovo mi si addimanda da qual sia la cagione, per la quale i bruti animali non hanno la facoltà di astrarsi dal senso per meditare intorno all'origine del senso, e del pensiero: Rispondo, che ad altra anima, che alla intelligente non può appartenere la proprietà di astraersi dal corpo: imperochè altra cosa non è l'astrazione, che una resistenza, che l'Anima fa al senso, il quale la offende, a cagione che con la sensazione di moto, che imprime nella mente, la distorna dalla sua innata natura, ch'è quella di contemplare le cose puramente intelligibili; onde questa proprietà non può appartenere ad altra specie di Anima, che all'intelligente. All'incontro la semplice vitalità, nella quale (come farem vedere in appresso per sentenza di Aristotile) deve consistere l'essenza dell'Anime de i bruti, può produrre senso, e forme di sensazioni, le qua-

quali combinate fra esse possono formare quel raziocinio materiale, che abbiamo spiegato poc'anzi; Mostraremo ora quello, che fa la mente umana, quando medita in Geometria a fine di far vedere con evidenza la differenza, che vi e fra'l raziocinio intellettuale, e'l materiale.

Si sveglia nella mente umana (a cagione dell'idea confusa, che ha delle proprietà particolari de i corpi apparenti) un desio di conoscere le loro particolari proprietà, e le relazioni, che sono fra essi: quindi ella conosce, che per poterle vedere, è a lei necessario di trovare un modo, col quale ella possa vedere molte proprietà particolari in una; ed ecco, che la mente già conosce essere a lei necessario di considerare in astratto le proprietà della quantità: e ciò, perche la sola astrazione è quella, la quale unisce molte conoscenze particolari in una. In conseguenza poi di ciò, la mente con determinata volontà di formare a se stessa una scienza, per la quale possa il suo fine conseguire, forma prima le distinzioni, poscia i postolati, poscia gli Assiomi, poscia i Teoremi, ed i Problemi: in tutte le quali operazioni ella considera in astratto le proprietà della quantità; ed alla per fine forma a se stessa tutta la scienza della Geometria, in quella guisa, che abbiamo divisato nel terzo, e quarto Capitolo.

Ora qual'è mai la cagione, per la quale nello studio della Geometria la mente averte i sillogismi, che fà? certamente la cagione non è altra, se non che nello studio della Geometria la mente umana prima si astrae dal senso con determinata volontà di astrarsi dal senso per considerare in astratto le proprietà della quantità: poscia si astree dal suo pensiero medesimo per considerare le operazioni del suo intelletto ne i sillogismi, che forma nelle dimostrazioni: dalle quali considerazioni ne deduce le leggi generali del raziocinio, in virtù delle quali ella acquista la facoltà di poter emendare gli errori,

che commette quando ragiona in Geometria. Ecco dunque che la cagione, per la quale la mente umana averte i fillogifmi, che fà, è folamente perche ella ha in se la facoltà di aftrarfi con determinata volontà del fenfo, e del penfiero per efaminare le operazioni del fenfo, e del penfiero.

Da tutto quefto dunque chiaramente fi deduce, che l'effenza dell'intelligenza umana confifte nella facoltà, che ha l'Anima umana di avertire in aftratto le operazioni del fenfo, e del penfiero, e di riflettere in aftratto intorno alle operazioni del fenfo, e del penfiero, per poi dedurne maffime generali di Logica, e di Metafifica: proprietà, che non hanno i bruti animali, i quali perche non hanno la facoltà di aftrarre il penfiero dal fenfo, non hanno altra facoltà, che la percezione del fenfo, e quella delle relazioni fra le cofe fenfibili: onde non poffono formare altri fillogifmi, che quelli abituali, e d'inftinto da effi medefimi non avertiti.

Or fe quì taluno mi rifpondeffe che anco nelle meditazioni Geometriche la mente umana procede ne i fuoi raziocinj per abito d'intelletto: conciofiecofachè e'fembra, che mentre noi formiamo le dimoftrazioni, non riflettiamo a i fillogifmi, che facciamo, ma in vece li formiamo per un certo abito di Logica da noi acquiftato, e che perciò anco in Geometria fi ragiona per abito. A quefta obiezzione rifponderei nel feguente modo.

Io dico per primo, che mentre la mente umana forma a se fteffa con determinata volontà le definizioni, i poftolati, e gli affiomi della Geometria: ella ha in se l'idea generale della fcienza degli univerfali, la quale non può dipendere da abito di Logica, o fia di raziocinio, ma dipende neceffariamente dall'innato appetito, che ha di conofcere il vero, e dalla facoltà, che ha di aftrarfi dal fenfo per confiderare in aftratto le proprietà delle cofe, imperocchè le definizioni, e gli affiomi altra

tra cosa non sono, che proprietà astratte delle quantità: ne i postolati poi si vede, che la mente ha in se una determinata volontà di non fidarsi al senso, perche quantunque conceda in quelli alla mente di additar la misura, vieta poi di servirsi della misura per pruova di verità. Ecco dunque, che la mente nelle definizioni, negli assiomi, e ne i postolati fa conoscere la determinata volontà, che ha di astrarsi dal senso, la quale volontà da altro non può esser prodotta, che dalla sua natura intelligente.

Per secondo dico, che mentre la mente forma a se stessa nella Geometria le regole generali di Logica, con le quali si formano le dimostrazioni, la mente ha in se l'idea generale del modo, col quale si perviene alla conoscenza del vero astratto: idea, che non potrebbe avere, se non fusse capace di altro raziocinio, che di quello, che dipende dall'abito di senso.

E per ultimo dico, che mentre la mente ha in se la facoltà di emendar da se stessa gli errori, che commette ne i sillogismi delle dimostrazioni, la mente ha in se l'idea generale del vero, ed ha in se l'idea particolare del modo, col quale essa può pervenire alla conoscenza del vero: perche al certo ella non potrebbe emendar gli errori del suo intelletto, se non intendesse le leggi generali del raziocinio, e dell'intelligenza: e non le intenderebbe, se non le avesse formate a se stessa; e niente importa, che nell'uso particolare del raziocinio Geometrico la mente sia soggetta a continuamente errare, perche basta, che Iddio abbia a lei data l'idea generale del vero, e la particolare del modo, col quale ella può acquistare la conoscenza di quello, acciò essa possa sempre gli errori del suo intelletto emendare. Alla per fine Iddio non erra mai, perche egli è la sapienza istessa: l'uomo è soggetto a sempre errare, perche non avendo altro, che le idee generali del vero, è forza, che per intendere unisca

alle conoscenze generali del vero l'abito di ragionare, acciò possa acquistare le conoscenze de i particolari: dalla qual cosa poi ne aviene, ch'egli sia sempre soggetto nell'esecuzione delli particolari raziocinj a declinare dal vero; ma all'incontro per rimedio di ciò egli ha la facoltà di emandare i suoi errori d'intelletto, quando però ha acquistato la scienza generale del vero. I bruti animali all'incontro, perche non hanno la facoltà di astrarsi dal senso, non hanno le idee generali del vero, e con ciò operano per un raziocinio materiale, e d'instinto da essi stessi non avertito, nè conosciuto, appunto come ha detto Aristotile.

La Geometria poi inalza la mente umana alla conoscenza delle verità puramente intelligibili, e Metafisiche, allorchè il saggio Geometra intraprende di meditare in astratto su di quello, che la mente fa nello studio della Geometria, per poi dedurne una Logica astratta da usarsi nelle meditazioni Metafisiche: in quella guisa appunto, che abbiamo dimostrato nel terzo, e quarto Capitolo, che deve fare la mente nello studio della Geometria. Ecco dunque, che vi è una reale distinzione di modo fra'l raziocinio materiale de i bruti animali, e'l raziocinio intellettuale dell'Anima umana: il quale fa sì, che l'Anima umana sia in tutto diversa da quella de i bruti animali, quantunque in sentenza di Platone, ed ancò in quella di Aristotile l'Anima umana non fosse diversa da quella de i bruti in ragion di sostanza. Ma noi ci siamo ormai troppo dilungati dal nostro proposito, ch'è quello di dimostrare, che la distinzione, che fa Aristotile fra l'Anima intellettuale, e sensitiva, non si può spiegare senza ricorrere alle idee di Platone. Spiegaremo ora dunque la natura, e l'essenza delle presenze intellettuali, che ha in se l'Anima umana additando in breve quello, che nel *Capitolo quinto della nostra Filosofia* su di ciò abbiamo detto.

Se

Se noi ben considerassimo qual'è il vero metodo di ragionare per esperienza, che si deve usar da i Filosofi, conoscerebbomo, che la mente umana deve bensì cominciare i suoi discorsi dall'esperienza, perche non essendo ella la sapienza istessa, come è Dio, essa non può conoscere negli universali le origini, e l'essenze delle cose tutte, se da i particolari non comincia le sue meditazioni, ed i suoi discorsi; e perche i particolari non si possono conoscere, se su'l bel principio non si considerano per lo mezzo dell'esperienza, l'uomo conoscerebbe, ch'egli deve cominciare le sue meditazioni dall'esperienza; ma conoscerebbe altresì, ch'egli non deve assentare assiomi di verità da quelle cose, che per lo mezzo della sola esperienza le sembra di conoscere, ma che deve per essere certo, e sicuro di quelle verità, che le ha paruto vedere per esperienza, andarne a ricercare l'origine, e l'essenza in un originale esistente, nel quale si contengano le origini, e le essenze delle cose tutte, come appunto è Dio.

E che ciò sia vero, è certissima cosa, che l'esperienza non ci può render certi di altra cosa, che degli effetti delle cose, e non mai delle vere cagioni di quelle, onde sarebbe necessario, che l'Anima umana per conoscere le cagioni di quegli effetti, che ha conosciuto per esperienza, avesse in se le conoscenze delle cagioni di quelle, come le hà Dio; e se l'Anima umana avesse in se queste sì fatte conoscenze, ella non avrebbe bisogno di cominciare le sue meditazioni, ed i suoi discorsi dall'esperienza: uopo è dunque, che l'Anima umana cominci le sue meditazioni dall'esperienza; Ma vi rimane di esaminarsi da qual specie di esperienza essa debba le sue meditazioni cominciare.

Io concedo di buon cuore, ch'ella è costretta a cominciare le sue prime meditazioni dall'esperienza de i sensi, ma niego, ch'ella possa assentare verità intrinseca in conseguenza della sola esperienza de sensi, quando

do però la mente vuole cercar di conoscere le vere origini e le vare essenze delle cose. Ed a cagion di esempio: se un Sensista dice a me: basta di sapere, che'l sapore, che hà un tale frutto è dolce al mio palato, e non voglio andar rintracciando l'intrinseca cagione, per la quali io sento la dolcezza di quel frutto; e se mi dice: a me basta di vedere, che due diverse nazioni rimirano la giustizia con due diverse idee una direttamente opposta all'altra, perche io possa assentare per massima di verità infallibile, che questa idea di giustizia è una idea in nostra mente, la quale non hà in se alcuna reale essenza; a questo tale Filosofo io rispondo: Voi siete un Filosofo tranquillo, e che amate di vivere nella tranquillità de i vostri sensi, non dandovi briga di alzare le vostre meditazioni di la della sfera de i vostri sensi: e ciò facendo ben fate; ma se volete poi impugnare quei Filosofi inquieti, i quali vogliono nelle Metafisiche speculazioni andare a rintracciare le origini, e l'essenze di quelle cose, che sono fuor di loro, e di quelle, che sentono in loro: uopo è, che dilungandovi un poco dalla tranquillità della vostr'Anima, inalziate la vostra mente fino alle meditazioni Metafisiche a fine di farle vedere insussistenti, e a niuna ragione appoggiate: ed a fine di provare, che la sola esperienza de i sensi è pruova bastante di verità; che se'l Metafisico vi dimostrasse, che l'esperienza de' sensi v'inganna intorno alle vere essenze delle cose, avvegnachè noi non intendiamo le origini di quelle, in questo caso bisognarebbe mutar Logica, e ricorrere ad altri principj di ragionare; per esempio:

Se un Metafisico vi dimostrasse, che i sapori di quei frutti, che son dolci a voi possono sembrare amari ad un'altro animale, a cagione che le cose sensibili sono a noi, quali sono in noi: ma che all'incontro la giustizia, come virtù, ch'esiste essenzialmente in Dio, è una, e deve esser una a tutti gli uomini. e voi fareste obligato

a di-

a dilungarvi un poco dalla tranquillità, che godete ne i vostri sensi, ed inalzare la vostra mente alle speculazioni Geometriche, e Metafisiche, se volete disingannare con buone ragioni quel Metafisico, che voi senza alcuna pruova dipingete agl'ignoranti nella figura di Sofista. Errano dunque i Sensisti quando deducono massime di verità per lo solo mezzo dell'esperienza de i sensi; ma noi abbiamo detto, che la mente umana è costretta a cominciare le sue meditazioni dall'esperienza: vopo è dunque esaminare da qual specie di esperienza ella debba cominciare le sue meditazioni.

Noi abbiamo già dimostrato, che l'esperienza de i sensi non è valevole ad additare alla mente umana la strada, per la quale si và alla conoscenza delle origini, e delle essenze delle cose; quale sarà dunque l'esperienza, dalla quale deve cominciare la mente umana le sue meditazioni? al certo a me sembra, ch'ella non possa da altra specie di esperienza cominciarla, che da quella interna astratta esperienza, ch'ella ha de i suoi pensieri medesimi; ed ecco come.

L'Anima umana per l'interna esperienza, che ha di se stessa conosce di avere in se quegli appetiti di conoscenze, che abbiamo narrati nel *Cap.2.*. Ella vede poi se può appagare quei suoi appetiti nell'esperienza de i sensi: e conoscendo, che i sensi l'ingannano, conosce essere a lei uopo di ricorrere all'interna esperienza de i suoi pensieri: e perche la mente umana non può rintracciare alcuna verità intorno alle origini, e l'essenze delle cose se prima non cerca l'esistenza di quelle, necessariamente ella deve prima dell'esistenza del suo pensiero dubbitare, per poi divenire sicura, che esiste: appunto come ha fatto prima S. Agostino nel *Cap.2. De libero arbitrio*; e poi *Renato Des-Cartes nella sua prima, e seconda meditazione*; ma quando poi per l'interna esperienza del suo pensiero la mente hà conosciuto l'esistenza del suo pensiero, e di se stessa, non può perciò

ci ò ella vantare di aver conosciuto l'origine, e l'essenza di se stessa, e di quel pensiero, che ha conosciuto esistente: e ciò, perche conoscendo ella di non essere essa la cagione di se stessa, e del suo pensiero, conosce altresì essere a lei necessario di andare a rintracciare l'origine di se stessa, e quella del suo pensiero in un originale esistente, nel quale si contengono essenzialmente le vere origini, e le vere essenze delle cose tutte.

Ora egli è certissima cosa, che questo atto di meditazione intrinseca, che l'Anima fà intorno all'esistenza del suo pensiero, è il primo atto, che distingue l'Anima umana dall'anima de i bruti animali: imperciocche questo è il primo atto, nel quale l'Anima umana ragiona in astratto con determinata volontà di voler ragionare in astratto a fine d'indagare l'origine, e l'essenza del suo pensiero: ed è un'atto d'intelligenza, nel quale l'Anima averte in astratto i sillogismi, che fà, e riflette in astratto sù di quelli: ond'è che questa meditazione dell'esistenza del pensiero, la quale comincia dall'esperienza astratta, che l'Anima hà del pensiero, è il primo atto dell'intelligenza dell'Anima, il quale distingue l'Anima umana da quella de i bruti animali, i quali abbiam dimostrato, che ragionano per atti di raziocinio materiale da essi non avertito in astratto, nè fatto con determinata astratta volontà di farlo; e questo anco da quello, che si ricava dalla dottrina di Aristotile, e da quella di Platone.

Or quì mi cade in acconcio di rammentare al Lettore quanto maravigliosa cosa sia il vedere, che'l Signor Locke nel Capitolo da noi citato nella prima parte non solo prende a disprezzo, ma tratta da matti quei Metafisici, i quali cominciano le loro meditazioni dal dubitare se pensano, ò nò: perche dice con atto di sorriso, e di disprezzo, che se alcuno dubitasse se pensa; egli dichiara, che non parla a sì fatta gente: e pure è vero, che noi abbiamo dimostrato, che questo sì fatto

dub-

dubbio disprezzato dal Signor Locke è quello, che produce il primo atto d'intelligenza, il quale distingue l'uomo dal bruto animale.

Faremo vedere quì in appresso come in conseguenza di questo primo atto d'interna intelligenza, che ha l'Anima del suo pensiero, si formino nell'Anima le potenze puramente intellettuali, in virtù delle quali poi nell'Anima si sviluppano dalla materia, e dal senso le idee innate della verità puramente intelligibili.

In questo atto di pensiero, che fa la mente umana quando conclude, *io penso, dunque sono, e sono una cosa, che pensa*, vi s'includono le seguenti potenze dell'Anima intellettuali, ed in tutto diverse dalle materiali, che abbiam descritte; ed ecco come: vi s'include una volontà intellettuale, perche questa volontà è prodotta dall'appetito, che ha l'Anima di conoscer se stessa; poi la sua origine, e la sua essenza; vi s'include una riflessione intellettuale, perche quando l'Anima riflette intorno al suo pensiero, ella si alza sopra i suoi sensi, a fine di meditare in astratto sovra l'esistenza del suo pensiero medesimo; vi s'include per ultimo un raziocinio intellettuale, perche quando la mente in questa meditazione ragiona con metodo analitico, e con metodo di esclusione, e limiti, appunto come abbiam dimostrato antecedentemente, la mente ragiona con astratta avertenza di ragionare in astratto: ed averte, e conosce i sillogismi, che fa in questa meditazione, e si emenda quando erra; poscia la mente umana s'inalza ancora al di sopra delle due astratte meditazioni medesime, perchè dopo aver ragionato in conseguenza dell'esperienza interna, che ha del suo pensiero, affine di assicurarsi dell'esistenza di quello, si muove in lei l'appetito di conoscer l'origine, e l'essenza del suo pensiero, e del suo astratto raziocinio medesimo: ed ecco, che la mente s'inalza ad un raziocinio in tutto intellettuale, e puro, per mezzo del quale


ella

ella conosce l'esistenza di una sostanza infinita intelligente, e provida; e perche in tutti questi sì fatti raziocinj astratti la mente ha bisogno della potenza della memoria per combinare insieme i pensieri, e formare i sillogismi astratti, si forma nella mente umana una memoria intellettuale, in virtù della quale la mente si rammenta i pensieri astratti, che nelle sue astratte meditazioni ha fatti a fine di poterli combinare insieme, e formare gli astratti sillogismi. Ecco dunque, che già risplendono nell'Anima umana le seguenti intellettuali potenze, cioè astratta volontà, riflessione intellettuale, memoria intellettuale, raziocinio intellettuale prodotto dalla riflessione e dalla memoria intellettuale, e raziocinio intellettuale, e puro, in tutto astratto da i sensi, ed in tutto astratto dall'esterna esperienza delle cose sensibili, e dall'interna esperienza di noi medesimi, in virtù del quale l'Anima ravisa la sostanza infinita, e le origini, e l'essenze delle cose prodotte.

Si forma ancora nell'Anima una specie d'imaginazione, la quale noi nella quinta proposizione della nostra Filosofia abbiamo nomata imaginazione intellettuale, e pura: imperocchè l'Anima in conseguenza dell'idea, che ha della sostanza infinita, e de i suoi attributi, forma in se certe imagini astratte delle essenze puramente intelligibili: come per esempio, sono le creature eteree, le intelligenze motrici, e le altre forme intellettuali da Platone descritte. Ora queste potenze dell'Anima da noi narrate fanno ben chiaramente conoscere, che l'Anima ha in se le idee innate del vero, e del buono, quantunque quando si sepellisce nel corpo per informarlo di quelle si dimentichi: perche, in vero, l'Anima non si astrarrebbe dal corpo, nè formarebbe a se stessa quel raziocinio astratto, e puro, che abbiam descritto, se ella non volesse isvegliare in se le idee innate per ripigliare la sua Divina natura, a Dio, ed all'Angeliche forme col pensiero unendosi, in quella

gui-

guisa appunto, che Torquato Tasso fa dire a Goffredo da Didone.

*E in mortal velo contemplare i rai*
*Delle Angeliche forme anco potrai.*

Così dunque questo raziocinio intellettuale, e puro è quel raziocinio il quale è in essenza tutto diverso da quel raziocinio materiale, il quale abbiam detto essere comune a i bruti animali, ed a i fanciulli: perche in vero e' sembra, che questo raziocinio intellettuale, e puro, e questa imaginazione intellettuale e pura, in vece di render l'uomo simile agli animali bruti, il renda simile agl'Angioli, e poi l'innalzi fino alla similitudine con Dio.

Vero è bensì, che gli uomini hanno una specie di raziocinio, il quale sta di mezzo fra'l puro materiale, e l'intellettuale puro, ed hanno una imaginazione, la quale pure sta di mezzo fra la fantasia materiale, e l'imaginazione intellettuale, e pura, e le quali potenze noi nella quarta proposizione della quinta parte le abbiamo nomate col titolo: *Raziocinio intellettuale sensibile, e pratico*, e l'altra *Imaginazione*: e ciò a cagione, che queste due potenze si formano nell'Anima da quei raziocinj astratti, ch'essa fa intorno alle cose sensibili, e pratiche senza però mai inalzarsi alla contemplazione delle origini, e delle essenze delle cose, e del suo raziocinio medesimo. Alla per fine abbiamo dimostrato, che l'uomo ha il raziocinio materiale, come hanno i bruti, e che ha un raziocinio intellettuale, e sensibile, col quale ragiona intorno al mondo sensibile, e pratico, e per ultimo, che ha un raziocinio intellettuale, e puro in virtù del quale acquista la scienza delle cose. Tutte queste cose si possono chiaramente vedere nell'accennate cinque proposizioni *della quinta parte della nostra Filosofia*. Ma acciò si veda, che noi non ci siamo contradetti a noi stessi in questa narrazione, a fine di spiegare la sentenza

Gg 2 di

di Aristotile vogliam fare le seguenti considerazioni per confrontare con questa narrazione quello, che abbiamo detto nelle cinque accennate proposizioni. Le considerazioni sono le seguenti.

*Si narra quello, che abbiamo detto nelle cinque proposizioni nella quinta Parte della nostra Filosofia a fine di confrontarlo con quello, che abbiamo detto in questo Capitolo intorno alle potenze dell'Anima.*

NElla proposizione prima abbiamo detto, che l'intelligenza dell'Anima è un atto spirituale di pensiero proprio dell'Anima, e dall'Anima inseparabile, e che le passioni ancora sono proprie dell'Anima. Questa è una proposizione generale, la quale è certissima, perche è sentimento di tutti i Filosofi Stoici, che *Mens audit, Mens videt, cæca, & surda sunt omnia*. Questa proposizione però noi l'abbiamo provata con dimostrazione più certa, e più sicura nelle proposizioni terza, quarta, e quinta, e nell'antecedente narrazione l'abbiamo spiegata nella pruova, che abbiamo fatto del raziocinio intellettuale.

Nella proposizione seconda abbiamo detto, che l'avertenza, che ha l'Anima delle impressioni, che in lei fanno le cose sensibili è una proprietà dell'intelligenza dell'Anima, dall'Anima fatta per lo mezzo dell'astrazione da' sensi, ed è in tutto diversa dalle forme, e da i movimenti de i corpi, i quali producono nell'Anima le sensazioni.

Or quì bisogna considerare, che quest'atto di avertenza astratta non esclude quella avertenza materiale, che per spiegare la sentenza di Aristotile noi abbiamo attribuiti a i bruti; ed eccone la ragione.

Noi

Noi nelle cinque proposizioni *della quinta parte della nostra Filosofia* non abbiamo preso briga di spiegare il raziocinio materiale, che Aristotile attribuisce a i bruti, ma abbiamo solamente considerato l'avertenza del senso, che ha l'Anima umana, ed in conseguenza di ciò abbiamo nomato avertenza di senso dell'Anima umana quel primo atto di contemplazione astratta, che l'Anima fa sù della percezione materiale, che ha del senso: ma da questo non se ne può già dedurre, che fra la sensazione di moto, che le cose sensibili fanno all'Anima, e la contemplazione astratta sù del moto delle cose sensibili non vi sia di mezzo la percezione materiale, che l'Anima ha senz'alcun'atto di astrazione: e questa percezione materiale, la quale sta in mezzo fra la sensazione materiale, e l'astratta contemplazione della percezione del senso, è appunto quella, che (a mio credere) Aristotile ha attribuito a i bruti, dalla quale poi son prodotti ne i bruti quei sillogismi abituali, e materiali, che abbiamo detto, ed i quali sono comuni a i bruti animali, ed a i fanciulli, i quali non ancora cominciano a contemplare le percezioni, che hanno de i sensi; adunque l'avertenza astratta, che l'Anima ha della percezione materiale del senso da noi portata nella seconda proposizione, non esclude l'avertenza materiale de i bruti animali. E che ciò sia vero: nella dimostrazione della proposizione seconda, nel Corollario dopò quella noi abbiamo chiaramente fatto vedere, che per avertenza del senso, che ha l'Anima umana noi intendiamo la contemplazione astratta del senso; ed ecco il Corollario.

## COROLLARIO.

DA questa proprietà, che ha l'Anima di non sentire le impressioni, che si fanno nel suo corpo quando sta astratta in qualche meditazione intellettua-

le pura, se ne deduce, che quando l'Anima si astrae dal corpo per contemplare il corpo stesso, allora quest' atto dell'Anima si noma avertenza; e che all'incontro quando si astrae dal corpo per contemplar oggetti puri intelligibili, allora quest'atto dell'Anima si noma principio di meditazione, la quale dipende dal raziocinio astratto: come vedremo in appresso.

Ecco dunque, che noi in quella seconda proposizione per avertenza di senso abbiamo inteso la contemplazione astratta della percezione materiale del senso. Con tutto ciò però se tal'uno volesse, che ancora i bruti animali avessero questo primo atto di astrazione, il quale produce la contemplazione del senso: da ciò non se ne potrebbe mai dedurre, che i bruti animali potessero aver altra specie di raziocinio, che quella del raziocinio materiale, che abbiamo detto: imperocchè non avendo i bruti le idee innate del vero, non possono avere quegli appetiti di conoscenze astratte, le quali muovono nell'Anima umana il desio di conoscere l' origine, e l'essenza del suo pensiero, e di se stessa: onde poi ne avviene, che nell'Anima umana si formino le potenze della riflessione intellettuale, del raziocinio intellettuale, e puro, e di una imaginazione intellettuale, e pura, come vedremo nelle seguenti proposizioni.

Così dunque abbiamo dimostrato, che la contemplazione, che ha l'Anima delle cose sensibili non esclude l'avertenza materiale delle sensazioni materiali, che hanno i bruti animali; ed oltre a ciò abbiamo dimostrato, che ancorchè si volesse, che i bruti avessero un grado di contemplazione astratta dal senso, non mai sarebbero capaci di altro raziocinio, che di quello, che Aristotile ha nomato materiale.

Nella terza proposizione poi noi abbiamo chiaramente dimostrato, che la contemplazione su delle cose sensibili nemmen produce nell'Anima umana altra spe-

cie

cie di raziocinio, che'l materiale, onde l'uomo si rimarrebbe uguale a i bruti animali se non avesse in se la potenza della riflessione intellettuale, e del raziocinio intellettuale, e puro, in virtù del quale riflette sovra i suoi pensieri, e sovra se stesso. La nostra terza proposizione è la seguente.

La contemplazione, che l'Anima fa sù delle cose sensibili produce nell'Anima le percezioni delle cose sensibili, le quali sono la stessa cosa, che le idee delle cose sensibili. Queste idee poi delle cose sensibili sono cagione, che nell'Anima si formino le due seguenti potenze, cioè fantasia materiale, e memoria materiale: ed oltre a ciò ad ogni idea, o sia percezione, che l'Anima ha delle cose sensibili, vi si accompagna un'atto di volontà materiale.

Ecco dunque, che nella terza proposizione abbiamo dimostrato, che la semplice contemplazione del senso non produce altra cosa, che un raziocinio materiale, il quale è quello, che l'uomo può avere comune con i bruti animali. Osservisi parimente il Corollario di questa terza proposizione, perche in quello si vedrà, che noi diciamo, che tutti gli atti della volontà materiale, sono atti, che l'Anima fa per lo mezzo della fantasia materiale, e della memoria materiale, e senza alcuna riflessione, e raziocinio. Avrebbomo potuto, in vero, dopò quella terza proposizione spiegare, come abbiam fatto in questo Capitolo, la natura, e l'essenza del raziocinio materiale de i bruti animali: ma perche in quel libro non era mio intento di spiegare la sentenza di Aristotile, come hò intrapreso di fare in questo, non mi sono dato briga di spiegare in quello il raziocinio materiale de i bruti animali, e solamente mi sono appigliato a spiegare l'origine, e l'essenza delle potenze dell'Anima umana.

Nelle due seguenti proposizioni poi noi spieghiamo quelle potenze intellettuali proprie dell'Anima

uma-

umana, le quali distinguono l'Anima umana da quella de i bruti, a fine di vedere quale sia quel raziocinio intellettuale, che Aristotile ha attribuito all'Anima umana.

Nella quarta proposizione abbiamo detto, che dopo i sensi materiali, si sveglia nell'Anima una volontà di riflettere intorno a i proprj sensi, la quale noi nomaremo volontà intellettuale, e sensibile: indi si sveglia nell'Anima la facoltà di riflettere su delle cose sensibili, in virtù della quale l'Anima forma a se stessa una memoria intellettuale, ed un raziocinio fatto su delle cose materiali, e sensibili, e colla scorta de i sensi stessi: il quale noi nomaremo raziocinio intellettuale sensibile, e pratico. Da questo raziocinio poi si forma nell'Anima la potenza dell'imaginazione.

Quì si deve osservare, che questo raziocinio intellettuale sensibile, e pratico è un raziocinio astratto, il quale l'Anima fa intorno agli oggetti particolari delle cose sensibili, ed intorno alle relazioni fra le cose sensibili: ond'è, che per lo mezzo di questo raziocinio l'Anima umana non può mai salire alla conoscenza di quei universali, ne i quali ella vuol rintracciare le origini, e le essenze delle cose particolari se in tutto non si astrae da i sensi per meditare intorno alle cose puramente intelligibili; e la cagione di ciò si è, che quando l'Anima ragiona negli oggetti delle cose sensibili, e delle relazioni, che sono fra quelle, l'Anima potrà bensì far sempre sillogismi sensibili, i quali saranno gli uni degl' altri più astratti in ragione di sillogismi intellettuali, e sensibili: ma non potrà mai far sillogismi in tutto astratti da i sensi, e puramente intellettuali, fin'a tanto che ragiona solamente negli oggetti delle cose sensibili, e delle relazioni fra quelle; come per esempio:

Con questa specie di raziocinio intellettuale, sensibile, e pratico l'anima potrà (formando continui sillogismi, i quali avendo per loro oggetto le cose sensibili,

bili, e le relazioni fra quelle) dedurre sempre conseguenze particolari intorno alle particolari cose sensibili, ed intorno a i modi di quelle, ed intorno le relazioni fra quelle: onde poi l'Anima potrà formare a se stessa una specie di prudenza pratica, in virtù della quale l'uomo potrà governare se stesso nella particolar professione, che esercita: ma non potrà mai conoscer per lo mezzo di questo raziocinio intellettuale, sensibile, e pratico le verità in tutto astratte da i sensi, e puramente intelligibili, nelle quali l'Anima vede le origini, e l'essenze delle cose intellettuali, e delle sensibili, in quella guisa, che le vede nelle potenze da noi spiegate nella seguente quinta proposizione.

# PROPOSIZIONE V.

*Dall'imperfezione, che l'Anima (rientrando in se stessa) conosce essere nel raziocinio intellettuale, e sensibile, si svegliano nell'Anima le reminiscenze del vero, e gli appetiti di conoscenze intellettuali, e pure: in virtù delle quali poi l'Anima forma a se stessa un raziocinio intellettuale puro, ed un imaginazione intellettuale pura, dalle quali due potenze astratte nasce poi la scienza.*

E' Cosa certa, ed evidente, che egli è in questo raziocinio intellettuale, e puro, che l'Anima si distacca in tutto da i sensi per meditare in astratto: imperocchè l'Anima non potrebbe meditare intorno alle verità puramente intelligibili se volesse meditare intorno a gli oggetti sensibili, ed intorno alle relazioni fra le cose sensibili: appunto come abbiamo detto nelle an-

antecedenti confiderazioni fovra la quarta propofizione. Or quindi è, ch' egli è folamente in virtù di questo raziocinio intellettuale, e puro, che l'Anima conofce i veri univerfali, perche conofce la foſtanza infinita, intelligente, e provida, ch'è l'originale perfettiſſimo di tutte le cofe particolari, onde conofce in quello le vere origini, e le vere effenze delle cofe particolari.

Non men poi, che il raziocinio intellettuale, e puro, fa pruova della natura intelligente dell'Anima la potenza dell'eſtro; ed ecco come.

Altra cofa non è l'eſtro, fe non che un'atto d'infocato amore, che ha l'Anima di renderſi fimile a Dio nel grande attributo, che ha Iddio di creare: onde poi avviene, ch'ella dall'amore rapita fi follevi fopra i proprj fuoi fenſi, e fovra se ſteſſa per unirſi a Dio col penſiero, e vedere per barlume di luce della Divina Intelligenza, e nel Divino Amore l'effenze delle cofe intelligibili, e delle fenſibili.

Ora certamente da ciò fi deduce, che l'Anima non potrebbe avere queſt'infocato defio di follevarſi da i fenſi per appagare l'innato defio, che ha di creazione, fe la fua vera natura non confiſteſſe nell'amore, e nell' intelligenza aſtratta, ch'ella ha di Dio. E di queſta potenza dell'eſtro noi abbiamo ampiamente ragionato nella noſtra Filofofia all'accennato *Cap.* 5., nel quale non folo abbiamo fpiegata (in confeguenza della dottrina Platonica) l'origine, e l'effenza dell'eſtro, ma perche abbiamo confiderato, che l'eſtro è quella potenza dell' Anima, nella quale confiſte la facoltà, ch'ella ha di creare ad imitazione di Dio, ch'è Creatore; noi abbiamo divifato nel nomato 5.*Cap.* tutte le diverfe fpecie di eſtri, delli quali la mente umana è capace, cioè a dire del furore Poetico, della creazione metodica, la quale produce la creazione nelle fcienze, e dell'eſtro bellicofo, dal quale fi produce l'idea del Capitano di efercito;

ed

ed alla perfine ci lusinghiamo di aver trattata, nella nostra Filosofia questa difficil materia in modo migliore di quello, ch'altri mai l'abbia trattata.

Indagaremo ora in conseguenza di queste conoscenze il raziocinio intellettuale, che Aristotile necessariamente dovea attribuire all'Anima intellettuale, cioè all'Anima umana.

*Si esamina quale possa essere stata la sentenza di Aristotile intorno al raziocinio dell'Anima intellettuale, cioè dell'Anima umana.*

DA quello, che abbiamo detto nella spiegazione, che abbiamo fatto dell' origine, e del progresso delle potenze dell'Anima, se ne deduce, che l'Anima umana ha tre specie di raziocinio, cioè il primo materiale, ch'è quello, che i fanciulli hanno comune con i bruti animali: il secondo intellettuale sensibile, e pratico, il quale abbiamo dimostrato nella quarta proposizione, che si agira intorno alle cose sensibili, e che produce nell'uomo la prudenza pratica, ma non è valevole a dar mai la cognizione delle verità universali in tutto astratte da i sensi: e'l terzo è il raziocinio intellettuale, e puro, il quale inalza l'uomo alla cognizione delle verità universali, ed in tutto astratte da i sensi. Cerchiamo ora d'indagare qual sia il raziocinio intellettuale, che Aristotile poteva attribuire all' Anima umana, in conseguenza de i suoi principj.

Non poteva esser certamente il raziocinio materiale quello, che Aristotile attribuiva all'Anima umana, perchè egli è appunto nella materialità di quel raziocinio, ove egli pone la differenza fra l'Anima umana intellettuale, e quella de i bruti animali; era dunque il raziocinio intellettuale, sensibile, e pratico, o l'intel-

lettuale, e puro quello che Aristotile attribuiva all'Anima umana.

Supponiamo ora, che Aristotile abbia attribuito all'Anima umana il raziocinio intellettuale sensibile, e pratico: in questo caso egli si è contradetto a se stesso, perchè avendo egli detto nella Metafisica, che la verità si ritrova solamente negli universali: ed avendo noi provato, che il raziocinio intellettuale sensibile, e pratico non somministra alla mente la conoscenza di quei veri universali, ne i quali la mente ravvisa le origini, e l'essenze delle cose: Aristotile si sarebbe contradetto a se stesso, se avesse attribuito all' Anima umana il solo raziocinio intellettuale sensibile, e pratico. Oltre a ciò Aristotile fa la Metafisica, alla conoscenza della quale la mente umana non può mai salire sempre, e quando si vuol rimanere nelle conoscenze sensibili senza far passaggio dalle conoscenze sensibili alle conoscenze puramente intelligibili; adunque o Aristotile quando ha detto: *Nil in intellectu quod prius non fuerit in sensibus*, si è contradetto a quello, che avea detto nella Metafisica intorno al valore delle conoscenze degli universali, overo non ha potuto attribuire all'Anima umana il solo raziocinio intellettuale sensibile, e pratico.

E' necessario dunque, che Aristotile abbia attribuito all'Anima umana il raziocinio intellettuale, e puro: imperciocchè solamente attribuendo all'Anima umana quel si fatto raziocinio, egli non inciamparebbe in contradizione con quello, che ha detto intorno agli universali.

Ma quì forse dirà taluno, che Aristotile attribuendo all'Anima umana il raziocinio intellettuale, e puro si contradice con la sua proposizione, cioè: *Nil in intellectu, quod prius non fuerit in sensibus*. Ed a questo io rispondo per primo, che può avvenire, che Aristotile in questa proposizione, cioè: *Nil in intellectu, &c.* abbia inteso dire, che la mente umana non vede le verità

pura-

puramente intelligibili *à priori*, cioè senza prima avere inteso le verità sensibili; per secondo, può essere, che Aristotile abbia inteso, che l'Anima umana faccia passaggio dal raziocinio intellettuale, sensibile, e pratico al raziocinio intellettuale, e puro, cioè alla cognizione della Metafisica: perche se egli non avesse così inteso, sarebbe stato necessario, che avesse esclusa dal numero delle scienze la Metafisica, la quale egli ha scritta, approvata, ed insegnata. Uopo è dunque dire necessariamente, che il raziocinio, che Aristotile attribuiva all'Anima umana era l'intellettuale, e puro, e che perciò ammetteva l'esistenza della sostanza infinita, eterna, ed intelligente, la quale in virtù di quel raziocinio si conosce.

La sostanza poi, che Aristotile (a mio credere) conosceva, era appunto quella, che egli ha spiegato sotto il nome di materia prima, cioè quella, che *non est quid, neque quale, neque quantum, nec quidpiam eorum, quæ determinant ens*. Ma se Aristotile era costretto ad ammettere la sostanza infinita, ed intelligente, ed a concederne all' Anima umana la cognizione, certamente Aristotile credeva le idee innate, perche la cognizione della sostanza non può dipender da altro, che dalle idee innate: e ciò, perche (come abbiamo già detto) l'Anima non si astrarrebbe in tutto da i sensi per conoscere la sostanza infinita, se non avesse in se l'appetito di conoscerla: e non avrebbe l'appetito di conoscerla se non avesse in se l'idea innata; alla perfine non poteva Aristotile negar l'idee innate senza distrugger la conoscenza degli universali, ch' egli avea stabilita nella sua Metafisica. Bisogna dunque dire, che nella Filosofia, che Aristotile ha pubblicato egli non ha voluto esser inteso, e che si spiegava in altro modo con quelli, che andavano ad ascoltarlo, appunto come si vede nelle due lettere da A. Gellio da noi riferite; ma (a mio credere) Aristotile era un Filosofo di Corte, ed ambi-

ambizioso, il quale non voleva passare nella mente degli uomini per puro discepolo di Platone, e voleva cattivarsi la benevolenza de i Sensisti, senza insegnare quello, che sentiva nell'animo. Ritorniamo ora dopo questa breve digressione all'esame della sentenza di Aristotile.

Aristotile attribuiva (come abbiam detto) all'Anima umana il raziocinio intellettuale, a quella de i bruti il materiale, alle piante poi attribuiva solamente quella vitalità, la quale produce l'ordinata vegetazione senza avertenza della vita, e del senso. Or qui è da osservarsi, che questa divisione, che fa Aristotile delle proprietà dell'Anima, di quella de i bruti animali, e di quella delle piante, è appunto una conseguenza, che si ricava dalla dottrina di Platone; imperciocchè se in conseguenza della dottrina Platonica, cioè dell'Anima del Mondo, tutte le forme sono viventi, necessariamente tutte le tre specie di Anime devono aver vita; ed in conseguenza dell dottrina Platonica vi sono (come abbiamo già dimostrato) le Anime partecipanti della divina intelligenza, e vi sono quelle, che partecipano solamente della vitalità, o pure, che partecipano della Divina Intelligenza sol tanto quanto lor basta per avere la percezione de i sensi, e non mai per potersi astrarre da i sensi a fine di poter considerare in astratto nelle cose puramente intelligibili le origini, e l'essenze delle cose; e per ultimo ci sono quelle, che partecipano della sola vitalità; ed in conseguenza di questi principj Platonici, necessariamente vi devono essere nell' universo le tre specie di Anime, che ha detto Aristotile, cioè le forme intelligenti, le solamente sensienti, e le vegetative: nè in altro modo, che in quello di ricorrere alla dottrina Platonica si può spiegare (a mio credere) la sentenza di Aristotile intorno all'Anima umana, a quella de i bruti, ed a quella delle piante; *En ergo Aristoteles iterùm vel transfuga in castra Platonis, vel sibi ipsi contradicens.* Vo-

Vogliamo ora esaminare le opposizioni, che da altri si potessero fare a questa critica a noi fatta ad Aristotile.

Dirà forse tal' uno, che sembra, che Aristotile nel Capitolo sesto della Fisica dica, che l'Anima sia mortale, e che perciò Aristotile non può aver inteso, che l'Anima umana avesse quell'astratta intelligenza, la quale dall'idee innate necessariamente dipende; ed a questa sì fatta opposizione di nuovo io rispondo per primo, che Aristotile ha oscuramente ragionato dell' Anima acciò noi non potessimo intendere qual sia stato il suo vero sentimento circa questa materia: e per secondo dico, che se egli ha inteso, che l'Anima umana sia mortale, egli si è contraddetto a se stesso quando ha detto, che l'Anima umana era intelligente a differenza di quella de i bruti, che in sua sentenza era solamente sensiente; ed in vero se l'Anima umana è intelligente, ella non può esser altro, che una unità di forma, perche come partecipante (secondo Platone) della Divina intelligenza, ella deve esser simile a Dio, ch'è uno in essenza; ond'è, che come unità, e come intelligente ella non può disciogliersi, appunto come noi in più luoghi della nostra Filosofia abbiamo dimostrato.

Oltre a ciò è proprietà dell'Anima umana intelligente quella di essere immortale, e ciò perche se l'intelligenza dell'Anima non è senso prodotto dal corpo, come ha insegnato Epicuro, necessariamente l'intelligenza dell'Anima è una proprietà eterna dell'Anima, la quale non si può estinguere col corpo; onde Aristotile si sarebbe contradetto, se avesse dato tutt'ad un tempo l'Anima mortale, ed intelligente.

Bisogna dunque di nuovo dire, che Aristotile era un Filosofo di Corte, il quale per cattivarsi gli applausi di tutte le sette nella Fisica si dava a divedere Sensista

Epi-

Epicureo, e nella Metafisica Metodico astratto, come appunto furono Pitagora, Platone, e gli altri.

Altri forse mi dimanderanno se l'Anima de i bruti come sensiente, dopo la morte sia destinata a premio, o a pena, perche e' sembra, ch'essendo ancor quella sostanza, non possa perire. Ed a questo io rispondo per primo: che in conseguenza della dottrina di Platone potrebbe esser destinata a trasmigrare da corpo di bruto animale in corpo di bruto animale, ma non mai in corpo umano, perche non avendo sortito per sua prima natura l'intelligenza, non potrebbe mai divenire intelligente: onde le Anime umane non possono (in conseguenza della sentenza di Platone) trasmigrare in altri corpi, che negli Angelici, ed in quelle delle altre creature intelligenti; e ciò, perche le Anime solamente viventi, e sensienti non hanno colle viventi, ed intelligenti altra analogia, che quella della vitalità, e del senso, e non mai quella dell'intelligenza: perlochè chiaramente si conosce, che quando Pitagora, e Platone hanno detto, che le Anime umane trasmigravano ne i corpi de i bruti animali, l'hanno detto per accomodarsi alla religion de i Gentili, nella quale i Sacerdoti volevano imprimere nella mente del popolo questa imagine sensibile della pena, che naturalmente seco portava il peccato; ed in fatti vediamo, che quando Apollonio Tianeo volle dar a credere al popolo, che l'Anima del Rè Agide fusse nel corpo di un Elefante, diede altresì a credere al popolo, che l'Elefante piangesse all'or che s'intese chiamare col nome di Rè Agide. Or questo ripugna direttamente alla sentenza della trasmigrazione medesima: imperciocchè, se questo fatto fusse accaduto, l'Anima del Rè Agide averebbe conservato la memoria del primo suo stato, e sarebbe rimasta intelligente nel corpo dell'Elefante: ciocchè ripugna anco alla

pro-

proprietà della trasmigrazione: e si vede, che questa sentenza della trasmigrazione i Gentili la divolgavano nel popolo per massima di lor Politica; non potrebbero dunque le Anime umane trasmigrare ne i corpi de i bruti animali, nè quelle de i bruti animali ne i corpi umani.

Ma potrebbe forse ancora avvenire, che in conseguenza della sentenza di Aristotile l'Anima de i bruti fusse appunto quella, che Democrito assegna ancora all'uomo, cioè un aggregato di forme viventi: e che all'incontro l'Anima umana fusse una unità sostanziale prima, onde poi l'Anima de i bruti si disfacesse, e l'Anima umana nò, perche creata da Dio come unità ad imagine, e similitudine sua. Ed in vero gli atomi di Democrito come viventi sono gl'istessi, che le forme sostanziali prime viventi, e non intelligenti: condiosiecosacchè supponendo Democrito, che i suoi atomi viventi siano corpi primi, ed incomposti, da ciò ne avviene, che in sentenza di Democrito siano unità di forme viventi: onde potrebbe avvenire, che l'essenza dell'Anima de i bruti animali come non intelligente, consistesse solamente nell'unione di queste forme prime viventi, e che perciò ella fusse alla dissoluzione soggetta; là dove nell'Anima umana intelligente, e' forza, che quando si spoglia di quelle forme, delle quali si è vestita per informare il corpo rimanga in lei l'intelligenza, la quale perche in sentenza di Platone, è una proprietà eterna dell'Anima, è necessario altresì, ch'ella sia dall'Anima inseparabile; ed a cagion di esempio.

Se l'Anima de i bruti animali è un aggregato di forme sostanziali solamente viventi, o siano atomi viventi, come ha detto Democrito, tutte le forme viventi, le quali compongono l'Anima del bruto animale sono ugualmente viventi, onde non vi è in quell'Anima del bruto animale una unità particolare, la quale

abbia in se una proprietà diversa dalla vitalità, e perciò possono le forme solamente viventi, le quali compongono l'Anima, disciogliersi, e rimanere viventi: all'incontro le l'essenza dell'Anima umana consiste (come secondo Platone, abbiam detto antecedentemente) in una forma sostanziale di una unità vivente, ed intelligente, la quale si veste di forme prime solamente viventi a fine d'informare il corpo, l'Anima umana può spogliarsi delle forme solamente viventi, e rimanere l'intelligenza in quella forma prima, la quale trae l'intelligenza da Dio: e quindi sembrarebbe, che la cagione, per la quale l'Anima umana ha le tre specie di raziocinj, che abbiam detto, fusse perche l'Anima umana informativa, come composta, ha le due specie di raziocinj, cioè il materiale semplice, e l'intellettuale sensibile, e pratico: ma poscia come unità intelligente conserva sempre quelle idee innate del vero, le quali poi per lo mezzo del raziocinio intellettuale, e puro si sviluppano dall'Anima impriggionata ne i sensi, onde ella fa alla sua prima, ed eterna natura ritorno.

Questa è (a mio credere) quanto intorno alle opinioni de' gentili si può dire su di una materia così oscura, quanto è quella del destino dell'Anima dopò la morte, qualora si vogliono per lo solo lume naturale andare investigando: nel rimanente poi noi non possiamo meglio fare, che umiliare la nostra mente alla Santa Rivelazione in una materia, che Iddio non ha a noi concesso di poter intendere.



CON-

# CONSIDERAZIONI.

## *Intorno al falso metodo di ragionare del Signor Locke, e si mostra quanto sia perfetto quello di Platone.*

DAlle antecedenti nostre considerazioni intorno alle potenze dell'Anima se ne deduce una non poco importante considerazione intorno alla falsa Filosofia de i Sensisti, ed in particolare a quella del Signor Locke: il quale essendo nientemen Sensista, che tutti gli Epicurei si pone in volto la maschera di Metafisico. La riflessione è la seguente, cioè: che 'l Sig. Locke distrugge la scienza come la distrugge Epicureo, perche non attribuisce all'Anima umana altra facoltà di raziocinio, che quella dell'intellettuale sensibile, e pratico: facoltà la quale è comune così al volgo, come a i Filosofi della fatta del Signor Locke; ed eccone la pruova.

Il Signor Locke pone per ipotesi, che la mente umana non abbia altra facoltà, che quella di ragionare per senso, e per riflessione. Or questa riflessione altra cosa non è in sentenza del Signor Locke, che quell' istessa riflessione materiale, la quale non può altro produrre, che quella specie di raziocinio intellettuale sensibile, e pratico, del quale noi poc'anzi abbiamo additata l'origine, e l'essenza, e che nella quarta proposizione abbiamo ampiamente spiegato.

E che ciò sia vero: Egli riflette su delle cose per lo mezzo dell'esperienza fatta su delle cose sensibili, cioè a dire, per lo mezzo dell'esperienza de i sensi: poscia fidando in tutto all'esperienza de i sensi egli esclude poi senza altra pruova, che con quella delle sue riflessioni fatte intorno a i modi, con i quali l'Anima sente le cose, quelle cause intellettuali, e prime, nelle quali i Metafisici pretendono di poter rintracciare le prime

origini, e le essenze così delle cose intellettuali; come delle forme materiali, e sensibili. Or questo modo di ragionare non è altro, che'l raziocinio intellettuale sensibile, e pratico da noi spiegato, ed il quale è (come abbiam'detto) comune al volgo, ed a i Filosofi della fatta del Signor Locke; ed eccone la pruova nell'esempio delle proposizioni particolari del Signor Locke.

Egli vuol escludere nel *Capitolo primo lib. primo* i principj, che egli noma innati: e dice, *che la maniera, con la quale gli uomini acquistano le loro conoscenze, pruova, che non sono innati*.

Poscia per pruovare il suo assunto egli ragiona sempre sovra l'esperienza de i sensi, perche gli esclude con li seguenti sensibili argomenti, cioè: *che i fanciulli non conoscono questi principj innati*. Ora ecco una esperienza sensibile, la quale è comune al volgo, ed al Signor Locke, perche è certissima cosa, che'l volgo credendo, che i fanciulli non conoscono i principj, ch' egli chiama innati, può giustamante dire, come dice il Signor Locke, che l'Anima umana non ha principj innati. Ma se un Filosofo Metafisico gli risponde: in tanto i fanciulli non conoscono i principj innati, in quanto che non hanno ancora la facoltà di quel raziocinio intellettuale, e puro, col quale l'Anima umana vede in Dio le origini, e l'essenze delle cose: il Signor Locke il quale ha posto per ipotesi, che l'Anima umana ragiona solamente per esperienza, e per riflessione, è forza, che rimanga confuso.

Egli però si affatiga di deludere tutte quelle ragioni, con le quali i Metafisici provano i principj innati, e le idee innate, perche egli dice: *che gli uomini ne pure conoscono i principj innati quando acquistano l'uso della ragione*. Dice, *che quando l'uomo incomincia a far uso della ragione ancora non conosce queste massime innate.* Ora tutti questi argomenti sono dedotti dall'esperienza sensibile: perche in tanto egli dice

que-

questo, in quanto che vede per lo mezzo de i sensi, che molti sono gli uomini, che non riflettono a i principj innati.

Ma se un Geometra Metafisico gli risponde: in tanto è vero, che tutti gli uomini non conoscono i principj innati, in quanto che non riflettono in astratto su dell'origine di quelli: ma all'incontro quegli uomini, i quali si dan briga di studiare la Geometria, riflettendo in astratto intorno agli Assiomi, conosco, che hanno in loro stessi questi principj, ch'egli noma innati, ma che gli avevano obliati a cagione che su di quelli non avevano fatto astratta riflessione. Or quì sarebbe necessario, che'l Signor Locke dimostrasse esser falsa la sentenza di Platone, il quale insegna, che la nostra ignoranza è prodotta dagli oblij, e che all'incontro la nostra sapienza è prodotta dalle reminiscenze delle verità, che son in noi.

Dell'istesso modo il Signor Locke ragionando sempre per l'esperienza de i sensi, nel secondo libro, ove tratta delle origini delle idee, egli assenta per ipotesi, che tutte le idee si formano nell'Anima per sensazione, e per riflessione; e poscia a fine di poter attribuire all'Anima umana una specie di astrazione, egli riduce l'astrazione a i sensi interni, come si vede alla *pag.95.lib.2.*; ma tutte queste sue massime ipotetiche, egli con altri argomenti non le conferma, che con quelli, che deduce dall'esperienza sensibile, perche dice, che l'Anima non pensa sempre, poiche l'uomo, che dorme non pensa: e tutti quegli altri argomenti sensibili, ch'egli porta nel suo libro.

Ora se un Metafisico Platonico dice al Signor Locke: io vi dimostro *a priori*, che l'Anima umana è partecipante della Divina intelligenza, e che perciò l'intelligenza non può mai cessare nell'Anima umana; Il Signor Locke potrebbe rispondere a sua voglia non esser vero, che l'Anima pensi sempre, perche per l'esperien-

rienza sensibile, ch'egli ha di se stesso, conosce, che quando si sveglia dal sonno non si ricorda di quello, che ha pensato quando dormiva; perche il Platonico gli risponderebbe: niente importa, che voi ve ne ricordate, e basta a me di avervi dimostrato *a priori*, che l'Anima deve per la sua natura sempre pensare; ed il Signor Locke non potrebbe per lo solo mezzo dell'esperienza de i sensi, e per la sua riflessione sensibile assentare, che l'Anima non pensa quando l'uomo dorme, se non convincesse di falsa la dimostrazione del Filosofo Platonico; alla persine il Signor Locke convincerebbe facilmente con i suoi argomenti sensibili il volgo, il quale ragiona come lui col solo raziocinio intellettuale sensibile, e pratico: ma non convincerebbe mai il Filosofo Platonica, il quale ragiona col raziocinio intellettuale, e puro. Ma il Signor Locke ha posto per ipotesi senza provarlo, che l'Anima umana non può ragionare in altro modo, che per senso, e per riflessione; dunque il Signor Locke non potrebbe rispondere al Platonico, il quale dimostra, che l'Anima umana ha la facoltà del raziocinio intellettuale, e puro, in virtù del quale vede le origini, e l'essenze delle cose intellettuali, e delle sensibili. E' dunque vero, che'l Signor Locke ragiona in Filosofia con quell' istesso raziocinio semplicemente intellettuale sensibile, e pratico, col quale ragiona il volgo istesso.

Ma diranno i seguaci del Signor Locke, che'l loro maestro era obligato a ragionar per ipotesi, e per esperienza, perche essendo egli cristiano non poteva attribuire all'Anima umana quella intelligenza eterna, la quale ci ha attribuito Platone. Ed a questo io rispondo, ch'è verissimo, che'l Signor Locke non poteva riconoscere nell'Anima umana l'intelligenza eterna, ma che da ciò non se ne può già dedurre, ch'egli fusse obligato a ricorrere all'esperienza de sensi, come han fatto gli Epicurei, perche bastava, ch'egli ricorresse all'

espe-

esperienza interiore del suo pensiero per conoscere, che Iddio può aver creato in tempo, e dal niente l'Anima umana con quelle istesse proprietà, e con quelle istesse idee innate, le quali Platone come privo del lume della Santa Rivelazione ha creduto, che fussero proprietà eterne dell'Anima; ma per far ciò era necessario, ch'egli meditasse un poco più a dentro di quello, che ha fatto nel *Capitolo . . . . della quarta parte* intorno all'esistenza, e dell'essenza di Dio, perche se ciò egli avesse fatto avrebbe potuto conoscere, che intorno alle proprietà dell'Anima, le speculazioni di Platone non ripugnano a quello, che Iddio ci ha rivelato: e che all'incontro Iddio può avere la facoltà da noi non intesa di creare in tempo, e dal niente le Anime con quelle medesime proprietà, che Platone ha creduto eterne nelle Anime. Ma all'incontro è piaciuto al Signor Locke di stabilire prima in tutto il suo libro un buono Epicureismo, e poscia fare nell'ultimo una pruova affettata dell'intelligenza di un Dio intelligente, la quale non si deduce da i suoi principj, e nemmen da quelli di Platone.

Ragiona dunque il Signor Locke in Filosofia col solo raziocinio, che noi abbiamo nomate intellettuale sensibile, e pratico, come appunto ragiona il volgo, e poi si pone in volto la maschera di Metafisico; tutte questo si poteva ben dedurre dalle cinque proposizioni della quinta parte della nostra Filosofia, onde quella del Signor Locke non sarebbe stata tanto applaudita, come si vede, che ella è da molti; ma perchè (come appunto ho detto nel Capitolo primo) i libri de i viventi non si leggono volentieri, noi ci siamo creduti in obligo d'impugnare espressamente in questo nostro nuovo libro la Filosofia del Signor Locke.

Faremo vedere ora epilogando in breve quello, che noi abbiamo detto nelle considerazioni da noi fatte sopra il Filebo *nella quinta parte della nostra Filosofia,*

quan-

quanto più ragionevole sia il metodo di ragionare, che nel Filebo prescrive Platone, che quello de i Sensisti, che siegue il Signor Locke.

Platone (come abbiamo altre volte detto) vuole nel Filebo, che l'Anima umana debba ragionare con la scorta della pratica del mondo, con quella della scienza del vero, e col buon uso de i sensi. Ora se ben si considerano queste tre regole da Platone prescritte si vede, che in quelle vi si contiene tutto il buon uso, che l'Anima umana dee fare delle potenze, che ha ricevuto da Dio; ed eccone la pruova.

Egli è certissima cosa, che le prime idee, che si formano nell'Anima umana dopò che è entrata nel corpo per informarlo, e che in quello si è all'imperio de i sensi soggettata, sono le idee sensibili, cioè quelle che riceve da i sensi, le quali quantunque siano all'Anima accidentali, l'Anima però non può lasciar di riceverle nel modo, che i sensi a lei le appresentano; e ciò a cagione, ch'ella non ha ancora formato in se quel raziocinio intellettuale, e puro, in virtù del quale ella risveglia in se le idee innate, cioè a dire le intelligenze del vero, e del buono: in virtù del quale ella può emendare gli errori, che ha commesso nel formare le idee delle cose sensibili, in quella guisa, che i sensi esterni a lei le appresentano; così dunque queste idee sensibili, che si forman nell'Anima a cagione del corpo, che l'Anima informa sono false, perche (come abbiam dimostrato) i sensi c'ingannano, e l'Anima non può in se stessa emendarle, perche non ha ancora formato in se quel raziocinio intellettuale, e puro, col quale l'Anima può emendare: mirando dentro le origini, e dentro le essenze delle cose gli errori, che a cagione de i sensi commette.

Si sveglia poi al soccorso di questo difetto cagionato nell'Anima dal corpo il raziocinio intellettuale sensibile, e pratico; ora in virtù di questo raziocinio l'Ani-

l'Anima emenda in qualche modo per lo mezzo de i sensi; gli errori, che a cagione de i sensi ha nella prima infanzia commessi; ma perche (com'abbiam detto riflettendo sù della nostra quarta proposizione) l'Anima non può mai per lo mezzo di questo raziocinio conoscere le vere origini, e le vere essenze delle cose, l'Anima non può emendare perfettamente i suoi sensi: e ciò, perche emendando i sensi con l'esperienza de i sensi stessi, ella non può mai esser certa, che quello, che deduce dalla sola esperienza de i sensi non sia un'altro errore in lei dalla esperienza del senso prodotto: ond'è, che l'Anima ha bisogno di quella scienza astratta, in virtù della quale vedendo essa le origini, e l'essenze delle cose può conoscere gli errori, che commette per gli sensi, e per l'esperienza de i sensi. Viene poi al soccorso dell'Anima il raziocinio intellettuale, e puro, in virtù del quale ella emenda in se stessa gli errori, che commette a cagione de i sensi, ed a cagione dell'esperienza de i sensi.

Ora egli è certissima cosa, che in queste due leggi di ragionare, che ci prescrive Platone, cioè la scienza del vero, e la pratica del mondo vi si contiene tutto il buon uso, che l'Anima umana deve fare delle potenze, che ha ricevute da Dio: imperciocchè altra cosa non essendo la pratica del mondo, che l'esperienza de i sensi, egli vuole come vogliono i Sensisti, che l'uomo faccia buon uso dell'esperienza de i sensi: ma non vuole poi come vogliono i Sensisti, che l'uomo ristringa la sua sapienza nella sola fallace esperienza de i sensi, e perciò vuole, che l'uomo acquisti quell'astratta scienza del vero, con la quale deve emendare quella fallace scienza, la quale dipende dalla sola esperienza de i sensi.

Da queste due facoltà poi, cioè dall'esperienza de i sensi, e dalla scienza del vero, Platone vuole, che l'uomo ne deduca il buon uso de i sensi. Ed in vero,

egli è solamente per lo mezzo di queste due facoltà, che l'uomo può acquistare la conoscenza del vero; e retto uso, ch'egli deve fare de i sensi: imperciocchè a cagione dell'esperienza, che ha della fallacia de i sensi, egli ricorre alla scienza del vero, entro la quale vedendo in universale la natura, l'origine, e l'essenza de i sensi, egli può determinare con sicura scienza l'uso, che deve fare de i sensi in particolare considerati. All'incontro se l'uomo volesse solamente considerare in astratto le origini, e l'essenze de i sensi, senza punto servirsi dell'esperienza di quelli, egli sarebbe ad inciampare in errore soggetto: imperochè le diverse forme di sensazioni, alle quali sta l'Anima umana soggetta, essendo di numero innumerabile, ed essendo altresì di numero innumerabili le loro proprietà, e le loro origini, l'Anima sarebbe soggetta ad inciampare in errore se senza il soccorso di quella esperienza de i sensi, la quale addita le diverse particolari proprietà de i sensi, ella volesse considerare i sensi solamente in astratto, ed in universale.

Ecco dunque, che in queste tre regole di ragionare, che nel Filebo ci prescrive Platone vi si comprende tutta la perfezione, della quale è capace l'umano raziocinio. Vi si comprende poi la perfezione dell'uomo: imperciocchè le virtù, che da questo raziocinio procedono si danno l'una all'altra la mano; ed ecco come l'uomo senza la scienza del vero, e senza l'esperienza de i sensi non può conoscere qual sia il retto uso, che deve fare de i sensi; ma all'incontro se avviene, che l'uomo non sia ne i suoi sensi ben morigerato, egli non può mai salire alla conoscenza del vero. Questa verità non solo ce la insegna la naturale ragione, ma ce la insegna lo Spirito Santo, il quale dice: *In malevolam Animam non intrabit Sapientia*; così dunque uopo è, che l'uomo unisca alla pratica del mondo, cioè all'esperienza de i sensi, la scienza del vero, e'l retto uso de i sensi.

Ora

Ora parmi, che per conseguenza di questo metodo di ragionare di Platone da noi spiegato, i seguaci del Signor Locke siano obligati a dimostrarci, come senza l'astratta scienza del vero possano pretendere di non errare nelle origini, e nelle essenze delle cose, e di poterci insegnare qual sia il vero, e retto uso, che dobbiamo fare de i sensi, cioè qual debba esser la vera morale: perche se essi mi dicessero, che'l lor maestro per lo solo mezzo dell'esperienza de i sensi ha dimostrato le origini, e l'essenze delle idee; io risponderei loro, che egli le ha dimostrate in conseguenza della sua ipotesi non dimostrata, la quale consiste nell'aver asserito prima, che l'Anima non abbia le idee innate, e poscia nell'essersi ingegnato di provarlo con l'esperienza de i sensi, onde sono i seguaci del Signor Locke tenuti ancora a provare, che l'esperienza de i sensi non sia fallace: ciocchè non possono mai provare, perche noi abbiamo già dimostrato *nel Capitolo 5.*, che la dimostrazione dell'esistenza della sostanza infinita, e delle idee innate è così certa come sono le dimostrazioni Geometriche: ciocchè vale a dire, che la Metafisica, la quale il Signor Locke reputa falsa, è scienza certa, e necessaria.

Bisogna dunque, che i seguaci del Signor Locke dimostrino false le dimostrazioni del nostro 5. *Capitolo*, se ci vogliono persuadere, che la sola esperienza de i sensi ci possa additare le vere essenze delle cose: o pure se ci vogliono persuadere, che non le possiamo intendere, non basta che lo asseriscono, ma di nuovo dico, che bisogna che dimostrino false le accennate nostre dimostrazioni del 5. *Capitolo*; così dunque è necessaria, come dicea Platone, la scienza astratta del vero per emendare le conseguenze, che si deducono dalle riflessioni fatte in conseguenza dell'esperienza de i sensi, e per far buono, e retto uso de i sensi. Or noi nell'istessa quarta parte della nostra Filosofia a fine di agevolare

all'uomo l'acquisto del retto uso de i sensi, cioè della Morale abbiamo fatto un lungo trattato della natura, e dell'essenza delle virtuose, e delle viziose passioni, nelle quali abbiamo ampiamente spiegate le origini, e le proprietà particolari delle virtù, e de i vizj; onde il Lettore può in quella vederle.

Vogliamo ora noi giustificare Platone dalla taccia, che l'Anonimo Autore del libro intitolato *Historia Philosofica de Ideis* gli dà di essere stato il pernicioso fonte, dal quale è scatorita l'empia setta de i Manichei.

*Si dimostra contro l'opinion dell'Autore Anonimo del libro intitolato* Historia Philosophica doctrinæ de Ideis, &c. *stampata in Augspurg l'anno 1723. che dalla Filosofia Platonica non se ne puo dedurre la stessa de i Manichei.*

Quest'Autore Anonimo si dichiara di fare solamente l'officio di relatore delle opinioni de i Filosofi Greci, e de i moderni; nulladimanco egli chiedendo prima scusa al suo Lettore, impugna Platone nelle cose, che quì appresso diremo.

L'Autore Anonimo alla *pag.*28. del suo libro cita il seguente passo di Cicerone, nel quale sembra, che quell'oratore abbia considerato Platone con l'idea di un Filosofo Scettico, e non Metodico; il passo di Cicerone è il seguente: *In Platonis libris nihil affirmatur, & in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quæritur, nihil certi dicitur*. Ora non dee recar meraviglia, che Cicerone, il quale come Oratore, che avea la mente accostumata più alla falsa Logica

gica de i Sofisti, che a quella de i Geometri Metodici, non potesse intendere il metodo Geometrico, il quale si contiene ne i modi con i quali Platone ragiona ne i suoi Dialoghi; ed invero se con mente formata, e abituata a ragionare con metodo Geometrico di Logica si considera, che Platone in tutti i suoi Dialoghi si serve dell'argomento dell'Entimema a fine di costringere il suo interlocutore a confessare quella verità, ch'egli ci vuole insegnare: subito si vede, che nelle conclusioni de i suoi argomenti Platone afferma, e che appunto come noi abbiamo detto nel *Capitolo* 4., ed in altri luoghi di questo libro, Platone sempre dimostra così quando afferma, come quando dubita.

Dell'istesso mancamento di Logica Geometrica ancora si può accusare Danielo Wetio dall'istesso Autore lodato per l'egregia descrizione, che (al suo dire) egli in lingua Francese avea fatto del nomato passo di Cicerone. Meglio però (a mio credere) ha sentito di Platone Nicolò Erzio dal nostro Autore citato alla *pagina* 29., il quale dice, che Platone non niega come accademico deridere i Sofisti da gioco, ma che come Metodico li deride da vero: imperciocchè ne i suoi dialoghi molte volte inaspettatamente insegna, e decide; e più dell'accennato passo mostra ancora quanto Platone sia stato di setta Metodico il passo, che'l nostro Autore cita di Epiteto appresso Ariano alla *pagina* 31. ove l'Autore dice, che Epiteto ragionando di Socrate seguito da Platone nella seguente guisa ne ragiona: *Eum, quo cum colloquebatur cogebat esse testem contra seipsum, nec ullo alio teste indigebat. Itaque licebat ei dicere: valeant reliqui omnes, satis semper mihi est habere testem eum, qui mihi contradicit.*

Or questo modo convincentissimo di argomentare, che usava Socrate era appunto l'Entimema: argomento, che al dire di Epiteto era il flagello de i Sofisti; in conseguenza dunque di questo modo di argomentare

attri-

attribuito a Socrate, e che si vede seguito da Platone, parmi, che troppo ingiusta cosa sia il dubbitare, se Platone sia stato, o nò Metodico, e Dogmatico.

Ma in vero a me sembra, che la cagione per la quale tanto diversi sono stati i giudicj, che del metodo di ragionare, e della scienza di Platone sono stati fatti, sia solamente perche Platone ha voluto, che gli uomini interpretassero la sua sapienza con quella Logica dalla Geometria deddotta, con la quale solo si può penetrare ne i misterj di Filosofia, che Platone insegna con modo alquanto misterioso. Or quì il nostro Anonimo Autore dell'Istoria Filosofica delle idee mi suggerisce alla mente l'occasione di fare una assai importante riflessione intorno al metodo, col quale si deve commentare Platone.

L'Autore Anonimo alle *pag.* 33. cita il celebre, e sapientissimo Signor Gio: Clerico, il quale ha detto, che i Commentatori di Platone hanno più detto quello, ch'essi han pensato, che Platone dovesse dire, che quello, che Platone ha detto; e sembra, che l'Autor Anonimo questo metodo dissapprovi. Ora questo modo d'interpretare quegli Autori in Filosofia, i quali han scritto alquanto oscuramente, come hanno scritto gli antichi Filosofi mi sembra utilissimo: imperciocchè non ricercandosi altro in Filosofia, che la conoscenza del vero, se i Commentatori giungono a conoscere quelche Platone dovea dire, essi giungono a conoscere quel vero, che i Filosofi devono bramare d'intendere: perche o conoscono, che Platone in conseguenza de i veri principj dovea dire una tal cosa, e conoscono il vero: o conoscono, che non dicendo quella tal cosa ha errato, e pure conoscono il vero. Il male è dunque, che quelli Commentatori, i quali intraprendono d'interpretare quello, che un antico Filosofo dovea dire, per lo più essi stessi non hanno una Logica certa, e sicura, in virtù della quale possono intendere quelche

dovea

dovea dire il Filosofo, che prendono a commentare, onde poi sono tutti fra lor discordi nelle loro interpretazioni a cagione che tutti gl'Interpreti hanno principj diversi di Logica, e di Filosofia, e quindi è, che Platone è rimirato con idea di Dogmatico da i veri Geometri, ed è rimirato con quella di Scettico da quei Filosofi, i quali non avendo dalla Geometria dedotto Logica Metafisica, non sono capaci d'intendere le proposizioni affirmative, che si contengono nella sapienza Platonica.

Questa è dunque la cagione della discordia fra i Commentatori; ed in fatti lo stesso Laerzio citato dal nostro Autore alla *pagina* 30. osservò al *lib.* 3. *segm.* 51., che vi era contesa fra i Filosofi per decidere se Platone fusse stato Filosofo Metodico, e Dogmatico, o nò; *Quod multa sit contentio: cum alii dicant Dogmaticum fuisse, sive Dogmata protulisse, aliis negantibus.*

Mi sia or dunque permesso dire senza incorrere nella taccia di troppo ardito, che io spero di avere questa questione decisa col fatto: perche avendo nella mia Filosofia, ed anco in questo presente trattato le idee di Platone, e le cose in quelle contenute dimostrato con dimostrazioni così convincenti come le geometriche, parmi, che non si possa porre in dubbio, che Platone sia stato un Filosofo Metodico, e Dogmatico, il quale però abbia saputo distinguere quelle cose, che nostra mente può intendere, da quelle, che non può intendere, ma sempre con dimostrazione ragionando.

Ora in conseguenza di questo Assioma di Logica, che abbiamo narrato, parmi, che l'Autore Anonimo abbia preso abbaglio alla *pag.* 46. ove accusando Platone dice, che non si può porre in dubbio, che Platone abbia dato la materia indipendente da Dio: onde poi nelle pagine seguenti assenta, che dalla dottrina Platonica sia discesa l'empia setta de i Manichei; ecco le

sue

sue parole: *Sed nec Plutarchi testimonio egemus; ita enim Plato de materia loquutus est, ut nobis quidem via non pateat qua ejus doctrina cum illa: materiam a primo summoque ente sive bono esse genitam conciliari possit. Viti enim Plato cum reliquis Philosophis plerisque credidit, ex nihilo nihil fieri posse, quam ob rem inter dicta Epicharmi, quæ Plato sequutus est, & assumpsit, etiam hoc refert Diog. Laertius l. 3. Segm. 10. fieri nequit, ut a nihilo quid primum proveniat; Ita etiam materiam æquè ac alii Philosophi gentiles constituebant originem mali non ab usu libertatis degenerantem, est enim principium passivum sive necessarium, sed ex natura sua ita primum constituam semperque & libertati, & bono adversantem. Patebit hoc vel initia Timæi Locri de Anima Mundi (quæ ipsum Platonem statuisse nemo temere negabit) consulenti.*

Ora se l'Autore Anonimo avesse con Logica geometrica i principj di Platone meditati, avrebbe potuto conoscere, che in conseguenza de i principj di Platone la materia poteva essere coeterna con Dio; e con tutto ciò essere da Dio eternamente dipendente come eternamente prodotta dalla Divina intelligenza, e dal Divino amore, in quella guisa, che noi abbiamo dimostrato nella seconda, e terza parte della nostra Filosofia, ed anco in questo presente trattato; ma se la materia poteva essere (secondo Platone) eterna, e dipendente da Dio, non si può a buona ragione dire, che Manete abbia potuto dedurre da i principj di Platone la sua setta, nella quale esso suppone due principj, uno del bene, l'altro del male, in tutto l'uno dall'altro indipendenti.

Ma poscia il nostro Autore Anonimo condanna di Manicheismo Platone in conseguenza di una massima, ch'è universale a tutti i Filosofi, cioè: *ex nihilo nihil fit*. Or se è così, Manete non ha tratto solamente da Platone i suoi due principj, ma gli ha tratti generalmen-

mente da tutti i Filosofi; anzi di più dee dirsi, che Platone si è distinto dagli altri Filosofi, perche quantunque non abbia conosciuto la materia creata in tempo dal niente come la conosciamo noi Cristiani, l'ha però conosciuta dipendente da Dio, cioè creata *ab æterno*, come abbiam detto; adunque Platone è quello fra i Filosofi, il quale è meno di tutti uniforme a i due principj di Manete.

Oltre a ciò Platone ha insegnato, che Iddio ha creato tutte le forme perfette in lor genere: e che intanto (come appunto abbiam detto noi) sono imperfette come forme, in quanto che non possono essere perfette come Dio, ch'è il solo perfettissimo. Ora in conseguenza di questo principio Platonico, Iddio non è Autore del male, e la materia come imperfetta è bensì cagione del male, ma non è autrice del male; non si può dunque dedurre da i principj di Platone un principio in tutto da Dio indipendente, come ha fatto Manete; e benchè Platone abbia commentato Timeo Locri, come dice l'Autore Anonimo, da ciò non se ne può dedurre, che l'abbia seguito nella massima de i due principj.

Ma il bello si è, che dal passo del Timeo dall'Autore Anonimo citata *pag.* 47. nemmeno se ne deduce, che la materia sia Autrice e cagione del male da Dio indipendente: perchè altra cosa non dice Timeo Locro, se non che la materia è un principio passivo, cagione necessaria del male bensì, ma non cagione attiva, ed indipendente da Dio, come ha voluto Manete, e dopo di lui Marcione, ed altri Eretici. Il passo del Timeo citato dall'Autore Anonimo è il seguente: *Duas esse Timeus dixit rerum omnium causas, mentem quidem earum, quæ juxta rationem, necessitatem vero, quæ vi fiunt secundum corporum facultates. Harum rerum autem unam naturæ bonæ conditricem esse, Deique nomine gaudere, atque optimorum principium ha-*

*beri, consequentia vero, ac concurrentia necessitati accepti ferri.*

Notinsi ora le seguenti parole, che Timeo dice intorno alla materia: *Consequentia vero, ac concurrentia necessitati accepta ferri*. Ora a me sembra, che queste parole significhino, che la materia, come forma è necessariamente imperfetta, e con ciò cagione necessaria del male; ma parmi, che non possa dirsi in virtù di queste parole, che Timeo Locro abbia inteso, che la materia sia un principio del male in tutto distinta da Dio, e che sia stata prodotta da un Dio in tutto diverso dal Dio buono, come ha detto Manete.

Ma in vero se'l nostro Autore Anonimo avesse con Logica Geometrica interpretato Platone, egli avrebbe considerato, che un Filosofo, il quale nel Parmenide ha dimostrato l'esistenza, e l'essenza di un solo principio; e poscia nel Timeo da questo solo principio, da questo *Uno* ha dedotto l'origine della materia, non poteva poi senza contradirsi considerar la materia, come indipendente da Dio, o come creata da un'altro principio diverso nella sua essenza da quell'*Uno*, che solo aveva dimostrato esistente nel Parmenide. Ma è certissima cosa, che Platone in tutto il Timeo ci ha spiegato, che la materia sia dipendente da Dio, come da Dio eternamente creata, perche s'egli la chiama principio passivo come dice l'Autore nell'accennato passo, ella non è principio attivo, come ha voluto Manete: Oltre a ciò Platone ha detto che Iddio pensando a se, ed in se stesso crea in atto le forme per la forza delle sue idee; dunque egli ha dato la materia da Dio eternamente creata, e da Dio dipendente, e questo Platone lo dichiara in tutto 'l Timeo, e particolarmente alla *pagina* 476. nell'edizione di Lione dell'anno 1588.

*Principio ita mihi distinguendum esse videtur; quid sit, quod semper est carens generatione: quid vero quod gignitur quidem, neque est unquam. Illud intel-*

*lectu*

*lectu per rationis indaginem percipi potest, cum semper sit idem. Hoc opinione per irrationalem sensum attingi, cum gignatur, & intereat, neque verò unquam sit. Quicquid autem gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur. Sine causa verò oriri quicquam impossibile est. Quando igitur Opifex in operis alicujus constructione ad id quod eodem modo se habet semper aspicit, & hujusmodi quodã usus exemplo ideam vimque in opus educit.*

Ora a me sembra che in queste parole Platone abbia inteso, che tutto ciò che non è sempre lo stesso sia necessariamente generato; ma si è così, Platone ha creduto generata la materia che non è sempre la stessa: Poscia Platone ha inteso che Iddio crei la materia pensando in se stesso, ove dice che Iddio il quale mirando quel che sempre è, ciò è mirando se stesso, che sempre è, *ideam vimque in opus educit*; ciò è a dire che riduce in atto quello ch'è nella sua idea; non si può dunque a buona ragione dedurre da Platone la setta di Manete, il quale dava la materia in tutto da Dio indipendente. Ci ingegnaremo ora noi d'interpretare quale possa essere stato il vero velenoso fonte, dal quale è scaturita l'empia setta de i Manichei.

La setta di Manete (a mio credere) è stata cagionata principalmente dalla setta de i Sensisti, ed in parte ancora da quella de i Metodici, e Metafisici; ed ecco come. Se si considera l'opinione de i Sensisti, questi perche conoscono il corpo come solido, quale a loro viene da i sensi appresentato, non possono mai giungere a conoscere la reale esistenza della sostanza infinita, ed incorporea, e nemmen quella delle forme sostanziali: all'incontro i Metodici Metafisici giungono a conoscere l'esistenza della sostanza infinita, e delle forme sostanziali: ma quando poi vogliono dimostrare, come la sostanza possa produrre il corpo solido, non mai ritrovano altro, che sostanza, sì che poi si riducono a dire, come ha detto Platone nel Simposio, ed in altri luoghi, che i corpi

non sono altre cose, che ombre, e pedate; ciocchè vale a dire, che la solidità, che noi consideriamo ne i corpi è un inganno del senso.

Ora questa difficoltà, che s'incontra nell'una, e nell'altra delle due sette, cioè de i Sensisti, e de i Metafisici, è (a mio credere) appunto quella, la quale ha posto tanta discordia fra i Filosofi, perche i primi si sono gettati tutti dalla parte de i Sensisti, ed hanno seguito la falsa Logica delle ipotesi, ed i secondi si sono gettati tutti dalla parte dello spirito seguendo in tutto Logica Metodica, e rifiutando le ipotesi. Ora i Manichei, come Sensisti ancor essi non si potevano (a mio credere) persuadere, che i corpi non fussero solidi: come Metafisiei poi non ne trovavano l'origine: e come Sensisti nemmeno potevano l'origine ritrovare; e quindi caddero in un errore assai maggiore, come appunto fu quello di alzarsi contro l'unità di Dio, e riconoscere due principj l'uno dall'altro realmente diversi.

Or quì dee considerarsi, che l'universale cagione del mostruoso numero degli Eresiarchi, i quali hanno turbata la pace di Santa Chiesa è stata solamente, perche quelli han voluto tutt'intendere con le sole forze del lume naturale, senza punto umiliarsi alla Santa Revelazione. E questa è stata la cagione, per la quale noi nella nostra Filosofia nel *Capitolo primo della quarta parte* abbiamo dimostrato, che dopo aver noi preso dalla Metafisica dal lume naturale ischiarita quello che nostra mente può intendere, è forza, che nostra mente si umilj alla Santa Revelazione; della qual cosa ne darem ancora un saggio nel seguente Capitolo, nel quale ragionaremo de i diversi studj, che sono proprj de i diversi ordini delle persone.

CA-

# CAPITOLO VIII.

*Nel quale si dimostra, che non sarebbe difficil cosa l'ordinare uno stato alla virtù, ed alla felicità su le norme della vera Filosofia: senza che gli ordini, e le leggi di questo stato fossero (benche in menoma parte) ripugnanti alla nostra Santa Religion Cristiana.*

DI poco, o di niun giovamento sarebbe alla civile Società la difesa della Metafisica degli antichi Filosofi, la quale in questo libro ho intrapreso di fare, se io non dimostrassi ancora come su le norme di quella si potrebbe istituire una civile virtuosa Repubblica, e tutt'ad un tempo benchè in menoma parte non ripugnante alla nostra Santa Religione Cristiana: Uopo è dunque, che io in questo Capitolo a questa grande impresa mi accinga. Vero è bensì, che nel ragionamento primo della prima parte di questo libro io ho dimostrato l'utile uso, che della Metafisica facevano i Gentili Legislatori; ma quello che io ho detto in quel ragionamento non basta già per quello, che in questo Capitolo io imprendo di fare: in quel ragionamento ho bensì fatto vedere l'util uso, che della Metafisica facevano i Gentili a prò della loro civile ma Pagana società: ma all'incontro però in questo Capitolo bisogna, che io vada nelle Filosofie de' Pagani rintracciando quale sia quella, la quale più che le altre somministra norme di virtù umane alla nostra Santa Religione Cristiana non ripugnanti. Imperciocchè se le virtù umane, che la Filosofia prescrive potessero esser ripugnanti alle Divine sopranaturali virtù, che 'l Sacrosanto Vangelo c'in-

se-

ſegna: noi ſarebbomo obligati ad abborrir come ree tutte quelle leggi di umana virtù, che i popoli Criſtiani ſi preſcrivono da oſſervarſi da i magiſtrati, tal che le maſſime di umana politica, e l'uſo delle leggi civili iſteſſe ſarebbero delitti a noi Criſtiani.

Noi in vero abbiamo nella noſtra *Filoſofia nel Capitolo primo, parte 4. tom. 2.* abbaſtanza dimoſtrato, che le virtù umane alle Divine, e ſovranaturali da Dio inſegnate nel Santo Vangelo non ripugnano: con tutto ciò però noi ora a fine di far vedere qual ſia quella Filoſofia, la quale ci preſcrive quelle virtù, che alla Santa Rivelazione non ripugnano, e tutt' ad un tempo ci ſomminiſtra maſſime di virtuoſa umana politica, e di virtuoſe leggi neceſſaria coſa è, che io additi i modi particolari, con i quali nel governo della Criſtiana Repubblica ſi devono uſare le maſſime, che dalla umana ſapienza de i Gentili ſi deducono, acciò quelle a i Santi dettami del Vangelo non ripugnino. Ma acciò io poſſa queſto mio fine conſeguire, uopo è, che io di bel nuovo vada eſaminando le ſette de i noſtri moderni Filoſofi a quelle degli antichi Filoſofi Etnici paragonandole, a fine di vedere quale fra le antiche, e le moderne ſette ſia la più utile al mantenimento dello ſtato, ed alla noſtra Santa Religione tutt'ad un tempo.

Quello ſolo però, che a me ſommamente diſpiace ſi è, che mi vedo coſtretto dal mio aſſunto a fare una critica aſſai libera non ſolo a tutte le opinioni de i noſtri moderni Filoſofi, quelle alle più ree opinioni de i Filoſofi antichi paragonando, ma che mi vedo obligato a criticare quelle diſpute di Teologia, e di Morale fra i Gianſeniſti, ed i Moliniſti, le quali turbando oggidì la pace di Santa Chieſa, ſquarciano in minuti pezzi la giuſtizia, la fortezza, la temperanza, e la prudenza: Virtù le quali purchè non ſiano diſgiunte dalle Divine virtù Teologali, ſono i ſaldi ſoſtegni della civile Repubblica; nulla di manco perchè io (la Dio mercè,)

cè, ) ho sortito dalla natura animo sincero , e libero , non intralasciarò di farlo , poichè a ciò fare mi costringe lo da me assunto argomento;nè m'impegnerò già però a decidere da Teologo , ma solamente mi affatigherò di far vedere i danni , che queste sì fatte maliziose , e perniciose dispute arrecano alla Repubblica .

E quantunque ne i *Capitoli terzo , e quarto , tomo secondo* della mia Filosofia io abbia ( della setta de i Sofisti ragionando) , abbastanza dimostrato di quanto danno sia allo stato la sofistica de' Filosofi , e quella ancora de'nostri moderni Teologi : con tutto ciò però necessaria cosa è , che in questo Capitolo io aditi in particolare i danni , che alla Repubblica arrecano le Sette de i falsi Filosofi , e quelle dispute de i maliziosi Teologi , le quali oggi turbano la pace di Santa Chiesa ; e perche questi particolari danni non posso aditare senza esaminare alquanto le dottrine così degli uni come degli altri , andarò in prima le Sette de i nostri moderni Filosofi esaminando , e farò chiaramente vedere , che tutte le sette di Filosofia , che oggi da i nostri moderni si sieguono , sono appunto quelle , che da i Gentili Legislatori furono riputate perniciose alla Repubblica , e per ciò rifiutate da i magistrati ; e farò altresì conoscere , che dalla torta Filosofia , che a nostri dì si siegue , sono cagionate le perniciose dispute , che ardono fra i Giansenisti , ed i Molinisti ; Veniamo alla pruova.

Fra i Filosofi Gentili vi sono state tutte le opinioni , le quali oggi con nomi diversi regnano fra i nostri moderni Filosofi . Vi sono stati fra g'i antichi i Gassennisti , perche questi sono i medesimi , che gli Epicurei , i quali ( come abbiamo detto nel *Capitolo primo della prima parte* ) ammettevano il vacuo a fine di evitar quel continuo di forme , le quali perche nel sistema del mondo pieno l'una con l'altra si reggono , e si mantengono , appresentavano alla mente umana una imagine imperfetta della providenza , non già dipendente dal-

la

*tis*: ciocchè vale a dire, che le forme son simili a Dio, e che perciò sono modi di Dio, o sia del mondo: ed in sentenza di Spinosa le forme non sono altro, che modi della sostanza infinita, come esso stesso dichiara nelle sue proposizioni. Plinio poi non spiega come le forme procedono dal mondo infinito, nè se siano, nè come possano esser dal mondo infinito prodotte: e Spinosa non spiega come le forme possano essere dalla sostanza infinita prodotte; alla per fine perche egualmente Plinio, e Spinosa spogliano Dio d'idee, di amore, d'intelligenza, e di providenza, non hanno modo come spiegare l'origine delle forme: ond'è, che'l Dio così di Plinio, come quello di Spinosa non è altra cosa, che una infinita estensione vivente priva d'idee, di amore, d'intelligenza, e di providenza, e che perciò non intende se stessa, e non intende le cose in se contenute; ond'è che noi non possiamo intendere se questa infinita estensione produca eternamente, o nò le forme, che in se contiene. Noi però nel Capitolo 5. proposizione 3., e 4. di questa seconda parte abbiamo chiaramente dimostrato, che se Iddio non avesse idee, amore, intelligenza, e providenza, le forme non potrebbero essere, perche Iddio non ne avrebbe bisogno.

Ora questa setta narrata da Plinio, la quale è in tutto simile a quella di Spinosa, si può a buona ragione nomare setta di Pienisti Materiali; e ciò, a cagione che essi ammettendo il mondo pieno, e vivente non conoscono altro, che una estensione infinita, la quale perch'è priva di amore, d'idee, d'intelligenza, e di providenza, è l'istessa cosa che una infinita materia. Questa setta di Plinio, e di Spinosa è ancora uniforme a quella di quegli antichi Filosofi, i quali dicevano, che'l mondo era il Cosmo, e che le forme erano Microcosmi, cioè a dire piccoli mondi; e ciò, perche la sentenza di questi Filosofi conviene con l'attributo, che Plinio dà al mondo, cioè *infinitus*, &

*finito similis*. Tutte queste sette da noi narrate erano sette contrarie alla Religione de i Gentili, perche tutte spogliavano Dio di attributi.

Queste sette di antichi Filosofi poi contrarie a i Divini attributi di perfezione andavano tutte a cader nel scetticismo, appunto come avviene a i nostri dì de i Filosofi di queste sette; e ciò, perche vedendo ben essi, che con i loro sistemi sofistici, e sopra ipotesi fondati non si può spiegare la prima origine, nè la vera essenza delle forme, nè quella degli attributi della mente umana: e non volendo essi attribuire a Dio gli attributi di perfezione, in conseguenza de i quali ne avviene, che Iddio sia ancora premiatore, e castigatore: si appigliavano al scetticismo per liberarsi in qualche modo dal timore delle pene del Tartaro; e dell'istesso modo a i nostri dì i Filosofi seguaci della setta di Epicuro, di quella del Signor Locke, e di quella di Spinosa vanno tutti a cadere nel scetticismo.

Vi erano ancora fra i Gentili quei Giansenisti, e quei Probabilisti, i qual oggi turbano la pace di Santa Chiesa; ed ecco come:

Gli Stoici erano tutti simili a i Giansenisti; essi conoscevano un Dio esistente, intelligente, e provido: ammettevano premio, e pena doppo la morte, ma negavano il libero arbitrio, e non ponevano alcuna differenza fra peccato, e peccato, perche dicevano, che la virtù era una, e che chiunque da quella ricedeva era ugualmente reo: onde l'istessa cosa era appò gli Stoici l'uccidere un animale, che uccidere il proprio padre. Vi furono però alcuni Stoici, i quali caddero nell'opinione, che Iddio fosse l'estensione infinita: ed altri così temerarj, i quali si vantavano di saper tutto, e di divenir per acquisto ugualmente così sapienti, che Iddio.

I Giansenisti de' nostri dì sono nella nostra Religione Cristiana in tutto simili a quello, che furono gli

Stoi-

Stoici nella loro setta; ed eccone la ragione.

I Giansenisti pongono prima per base com'è vero, che per lo peccato di Adamo il genere umano si corruppe, e che perciò era divenuto tutto una massa di perdizione, e che l'uman genere è stato solamente riscattato dalla Divina Grazia per lo mezzo della Santa Incarnazione del Verbo: ciò ch'è verissimo; ma da questo ne deducono poi, che tutto ciò ch'è della natura dell'uomo, tutto è peccato, e che solamente è atto virtuoso l'amore verso Giesù Cristo Nostro Redentore; in conseguenza poi di ciò appò i Giansenisti peccato è l'amare i proprj figli, peccato l'amare la patria, peccato lo amar la giustizia stessa; ed alla perfine non ammettono alcuno desiderio indifferente, e reputano a peccato tutto ciò, ch'è effetto dell'umano sentimento: e ciò, perche tutto ciò ch'è umano dipende dalla corruzione di Adamo; ed ecco che i Giansenisti sono Stoici Cristiani, perche deducendosi dalla loro sentenza, che tutto ciò che dipende dall'umanità sia peccato, da ciò ne avviene per necessaria conseguenza, che tutto ciò che sente dell'umano sia ugualmente peccato; questo l'ha autenticato Gregorio di Arimini nel suo libro: *Virtutes Etnicorum vitia fuisse*; perche da quello se ne deduce, che tutte le umane virtù siano ancora peccati fra noi Cristiani.

Vero è bensì, che Monsieur Arnaldo, Monsieur Nicolio, e tutti gli altri Giansenisti avendo conosciuto, che andavano a far naufragio nello scoglio degli Stoici, per nascondere a gli occhi de i non intesi il loro vero sentimento, hanno detto, che vi era differenza fra peccato, e peccato, ma questa conseguenza non si deduce da i loro principj; imperciocchè se per gli loro principj tutto ciò ch'è sentimento umano è ugualmente dipendente dalla corruzione di Adamo, e solamente l'amore verso Giesù Cristo è quello, che ci salva, tutto ciò che era, e che dagli uomini si seguiva prima

che da Dio si fusse adempito il gran misterio della Redenzione, è secondo i Gianfenisti ugualmente massa di corruzione: e per esempio, così i vizj come le virtù, che hanno avuto gli Etnici sono per sentimento de i Gianfenisti ugualmente massa di corruzione, e perciò secondo quello, che si trae da i principj de i Gianfenisti non v'è vera differenza fra peccato, e peccato.

I Gianfenisti poi ci fanno vedere chiaramente con l'opinione, che hanno intorno al merito delle buone opere, ch'essi internamente portano opinione, che non vi sia differenza fra peccato, e peccato: imperciocchè essi dicono, che Iddio per sua misericordia non ci fà alcun merito delle nostre buone opere, ma che solamente la grazia efficace è quella, che ci salva per gli meriti del Sangue di Nostro Signor Giesù Cristo, e della fede in lui; ond'è che Iddio non è mai ingiusto così quando per la sua grazia salva un uomo, che non avrà mai ben vissuto nelle leggi della giustizia umana, come quando ne condanna un'altro, che nelle leggi della giustizia umana avrà perfettamente vissuto; alla perfine i Gianfenisti portano opinione, che solamente la fede in Nostro Signor Gesù Cristo, l'amore verso lui, cioè la carità, e la speranza in lui siano quelle virtù, che solamente ci possono salvare, ma perche queste virtù sono sopranaturali i Gianfenisti dicono poi, che queste niente dipendano da noi, ma ché solamente dipendono dalla grazia efficace di nostro Signor Giesù Cristo, il quale le dà *gratis* a chi più li piace: e dicono poi che noi non abbiamo libertà di resistere alla grazia efficace in quella guisa, che non ci potè resister S. Paolo, al quale Iddio disse, *durum est contra stimulum calcitrare*. Or qual differenza vi è egli mai fra questa grazia efficace, alla quale non abbiamo libertà di resistere, e'l destino, che credevano gli Stoici: certamente niuna; adunque i moderni Gianfenisti sono così Stoici Cristiani, come Zenone era Stoico nella setta degli Etnici.

Vero

Vero è bensì, che vedendo i Gianseniſti, ch' eſſi potevano eſſere condannati come diſtruttori della Repubblica negando il merito, che per ſua grazia Iddio ci dà delle buone opere, e negando il libero arbitrio, intorno alle buone opere hanno detto, che quelle divengono meritorie, purchè da noi s' indirizzino a noſtro Signor Gesù Criſto, e che tutte le noſtre virtuoſe umane operazioni non ſi faccino da noi nè per amor verſo quelle, nè per altro umano fine, ma che ſolamente ſi faccino *in Chriſtum, & per Chriſtum*, cioè a dire perche Iddio ci comanda di farle: ed a cagion di eſempio, ſecondo i Gianseniſti noi non poſſiamo amare la giuſtizia anco quando conſideriamo, che eſſa è una virtù riſiedente in Dio originalmente, e che perciò è buona in se ſteſſa a cagione che ci fa ſimili a Dio, ma l'abbiamo ſolamente da eſeguire, perchè Iddio ci comanda di farla: e dicono poi, che intanto noi non poſſiamo laſciar di fare nel Mondo la giuſtizia, in quanto che quella è virtù incluſa nella carità, ma ſempre ci vietano di amar la giuſtizia, come una virtù degna del noſtro amore; ed alla perfine i Gianseniſti non ammettono, che niuna umana virtù ſi poſſa da noi Criſtiani riputar virtù per se medeſima, ma all' incontro vogliono, che l'eſercizio di ogni umana virtù per renderlo meritorio, ſi faccia *in Chriſtum, & per Chriſtum*, e ſi riguardi come incluſo nella carità.

Se tal'uno diceſſe poi, che un Criſtiano può amare le virtù umane, ed anco la gloria umana, che dall'eſercizio delle virtù umane ſi acquiſta, purchè però queſt'amore verſo le virtù umane non foſſe dalla fede in noſtro Signor Gesù Criſto poſitivamente diſgiunto, e che oltre a ciò il Criſtiano riconoſceſſe queſto amore verſo le virtù umane, e verſo la gloria umana, che da quelle dipende, come un dono della grazia, i Gianseniſti direbbero, che queſto ſentimento è reo, perche queſto amore ſarebbe diretto a coſa, ch' è della

cor-

corruzione del peccato di Adamo, e ciò, perche la giustizia, la fortezza, la temperanza, e la prudenza, l'amor della gloria umana, e quello degl' innocenti beni umani sono stati tutti amori, che hanno avuto anco i Gentili, i quali non hanno partecipato della grazia della Redenzione; e se loro si risponde, che Iddio ha gradito anco a Ciro le virtù umane, perche nella scrittura ha detto: *Dabo Ciro Christo meo, &c.* rispondono, che le virtù umane de i Gentili Iddio le ha premiate con premj umani, ma che non mai Iddio ha fatto a i Gentili la grazia della salute dell'Anima per premio delle loro virtù, perche quella solamente dalla Fede di Cristo dipende; alla perfine i Giansenisti non ammettono per meritorie altre virtù, che le sopranaturali della Fede, della Carità, e della Speranza, e tutte le altre le reputano peccati: e queste sopranaturali virtù dipendono solamente dalla grazia efficace, e niente dalla nostra forza; ciocchè vale a a dire, che dipende da una grazia, la quale negli suoi effetti non è niente dal destino diversa.

A questa accusa poi di Destinisti, che a i Giansenisti si dà, rispondono come si vede in Monsieur Arnaldo, e nelle prime lettere di Monsieur Pascal, che noi abbiamo la facoltà di resistere alla grazia efficace, ma che niuno ci ha mai resistito, e che niuno ci resisterà mai. Ora mi si dica qual differenza vi è mai fra un libero arbitrio in potenza, che non si è mai ridotto in atto; e che non si ridurrà mai in atto, ed un effettivo destino? sono dunque i Giansenisti in tutto simili a gli Stoici nell'opinione del destino, ed in quella di non porre differenza fra peccato, e peccato.

Essi poi pretendono di avvalorare queste loro proposizioni con l'autorità irrefragabile di S.Paolo, con quella di S. Agostino, e con l'autorità degli antichi Concilj Ecumenici; a questo io non mi dò briga di rispondere in questo Capitolo, nel quale narro solamente

te le opinioni delle Sette degli antichi, e de i moderni a fine di dimostrare le pessime conseguenze, che da quelle se ne deducono per la religione, e per la repubblica; nel rimanente poi potrei dire, che se le virtù, che risiedono in Dio originalmente, come sono la giustizia, la fortezza, la temperanza, e la prudenza sono per sentimento de i Giansenisti divenute massa di corruzione doppo il peccato di Adamo, per modo che la Divina bontà non ne faccia a noi alcun merito anco quando non sono positivamente dalla Fede disgiunte; potrei dire, dico, ch'è un grande assurdo quello di dire, che 'l peccato di Adamo abbia anco scancellate le virtù, che sono originalmente in Dio: perche in vero sino a tanto, che si vuole, che il peccato di Adamo abbia prodotto nell'uomo la ribellione delle ree passioni, e che le passioni abbino oscurate le idee del vero, per modo che l'uomo abbia perduta la prima innocenza, questo mi sembra giustissimo sentimento; ma volere, che abbia anche corrotto nell'uomo sì fattamente le idee delle virtù umane, le quali si possono nomar divine, perche sono virtù di Dio, ed in Dio esistenti, che quelle sian divenute in noi peccati, questa è una proposizione, che se è uniforme (come vogliono i Giansenisti) all'amore verso Giesù Cristo, parmi, che ripugni all'idea, che dobbiamo avere di Dio, il quale è lo stesso, che 'l Verbo, cioè Giesù Cristo: e forse questo grande assurdo è quello, che ha fatto dire a S. Giustino, ed a molti altri Santi Padri, che Iddio per sua misericordia ha potuto far la grazia della salute dell'Anima anco a quei Gentili, i quali hanno ben vissuto secondo le leggi della natura, cioè secondo la giustizia, ed hanno avuto una fede implicita nel mediatore. Nel rimanente poi io non voglio far da Teologo in questo Capitolo: e perciò non voglio su di questa materia alcuna cosa decidere: nella mia Filosofia però Capitolo quarto, ove ho trattato della sofistica, ho col lume naturale

le, che per sua grazia Iddio mi ha dato, impugnato le opinioni de i Giansenisti tanto quanto basta per far vedere per lume naturale quanto quella setta sia alla Religione, ed alla Repubblica perniciosa.

Fra gli antichi Etnici vi sono stati ancora quei Filosofi, i quali erano in tutto simili a gli scolastici, de i nostri dì, questi erano i Sofisti, i quali facevano professione di provare quella sentenza, che più loro piaceva, avvalendosi della libertà delle ipotesi poste a loro arbitrio per poi dedurne quelle conseguenze, che loro erano più comode, più piacevoli, e più utili. Or questa comoda Logica la vediam praticata nelle scuole, nelle quali si comanda, che le proposizioni si sostenghino non già che si esamini se siano vere e buone da sostenersi, e colui è riputato più buono Filosofo, il quale con pompa d'ingegno prima convince il suo contrario in una positiva proposizione, e poi prendendo la difesa della contraria, convince pure il suo contrario: Vittoria la quale gli Scolastici nomano col seguente termine, cioè, *porre in sacco il suo contrario*. Or questa è appunto quella falsa e perniciosissima Logica, alla quale i Giansenisti hanno attribuito la colpa di aver guasta, e corrotta negli uomini l'idea della verità, e della giustizia, e quella delle virtù tutte, onde poi il nostro mondo si sia a cagion di quella riempito di coscienze erronee; ma io non voglio questa pericolosa questione disaminare, onde mi contento solamente di dire, che la Filosofia delle Scuole contiene in se il pernicioso difetto della sofistica: basta a me intanto di aver provato, che tutte le perniciose Sette de' Filosofi, le quali regnano nel presente mondo hanno tutte nell' antico mondo de i Gentili ancora regnato. Vogliamo ora esaminare la dottrina degli antichi Filosofi Metodici, seguaci, de i quali nel presente nostro mondo pochi, o niuni Filosofi vi sono: e ciò vogliamo fare a fine di provare, che

che quella setta sarebbe solamente quella, che ci potrebbe somministrare il modo di formare buona civile società, senza offendere in menoma parte la nostra Santa Religione Cristiana.

Platone, Pitagora, e tutti gli altri Filosofi Metodici erano Filosofi Religiosi della Grecia, dell'Egitto, e di tutto l'Oriente: attribuivano a Dio idee, amore, intelligenza, providenza: attribuivano a Dio l'attributo di Creatore eterno delle forme, e quello di premiatore delle nostre virtù, e di castigatore delle nostre colpe: attribuivano all'Anima umana la participazione delle divine perfezioni. Tutto questo l'abbiamo abbastanza provato nella nostra Filosofia, e ne i Capitoli 4., 5., e 6. di questo libro, e perciò non ci daremo briga di nuovo di dimostrarlo in questo Capitolo, noi però vogliamo in breve additare qual sia la differenza, che vi è fra la setta di Plinio, o sia di Spinosa, e quella di Platone.

Se noi vogliamo, come ha fatto Spinosa confondere il nome di sostanza infinita con quello di Mondo infinito, possiamo (aggiungendo alcune parole agli attributi, che Plinio dà al mondo infinito) additare la differenza, che vi è fra Platone, e Plinio, fra Platone, e Spinosa; ed ecco come Plinio dice; *Mundum, & hoc quod nomine alio Cœlum appellare libuit, cujus circumfluxu teguntur cuncta, Numen esse, credi par est, æternum, immensum,* e quel che siegue; aggiungansi ora a questi attributi, che Plinio dà al mondo i seguenti attributi, cioè: *Intelligente, provido, infinitamente buono, un mondo, il quale vede, ed ama eternamente se stesso, crea in se infinite idee, nelle quali vi si contengono in atto le forme sostanziali; e prime delle cose nelle sue idee contenute; premiatore delle virtù, e castigatore de' vizj*: ed alla perfine aggiungendosi tutti gli attributi, che Platone riconosce in Dio nel Parmenide, e nel Timeo,

avremo sotto il nome di Mondo infinito, ed eterno il Dio, che c'insegna Platone. Ecco dunque la differenza, che vi è fra la definizione, che Plinio ci dà di Dio, e quella, che ci darebbe Platone: in questa guisa anco il secondo sentimento de i Filosofi seguaci della sentenza del Cosmo, e del Microcosmo, vi è la seguente differenza fra Platone, e questi Filosofi, cioè secondo il Cosmo inteso al modo di Plinio, overo la Spinosa, l'uomo è simile a Dio inquanto alla vitalità, perche Iddio e l'uomo vivono: ed è simile a Dio, inquãto che Iddio è infinito in se, e l' uomo costa di parti infinite, le quali per l'armonia, che hanno fra loro compongono un tutto, che si può nomare infinito di forma particolare; all' incontro secondo Platone l' uomo si può nomare un Microcosmo, perche è simile a Dio, a cagione che Iddio è l'intelligenza per essenza, e l'uomo è intelligente: Iddio è la providenza, l'uomo è provido: Iddio è l'amore, l'uomo è amante: Iddio è la giustizia, l' uomo è giusto: Iddio è la fortezza, l'uomo è forte: Iddio è la bontà, l' uomo è buono; ed alla perfine l' uomo come participante, secondo i Platone, de i divini attributi di perfezione è simile a Dio intelligente, e provido, o che noi vogliamo nomare Iddio mondo, sostanza, archetipo, ente, o qualunque nome che noi vogliamo a Dio attribuire.

Oltre a ciò la morale, che da Platone si deduce, è l'imitazione di Dio; perche in conseguenza de i principj di Platone l'uomo è tanto più perfetto, quanto più per lo mezzo della Scienza, e de i buoni abiti di virtù si fa simile a Dio: ed all'incontro è tanto più reo, quanto più a cagione dell'ignoranza, e de i vizj diviene dissimile a Dio: ed in conseguenza di ciò l'uomo ha nell'idea di Dio, ch'è l'esemplare perfettissimo delle virtù tutte un punto centrale, al quale egli può diriggere le linee de i suoi pensieri, e delle sue opera-

zio-

zioni per seguire quella virtù, ch'egli ravvisa in Dio; all'incontro nella Filosofia degli Epicurei, in quella de i Spinosisti, ed in quella di tutti quei falsi Filosofi i quali niegano a Dio gli attributi di bontà, di amore, d'intelligenza e di providenza, non vi si ritrova questo punto centrale, al quale si possano diriggere le nostre operazioni; e ciò, perche quelli non conoscono altra virtù, che quella infelice, ed inferma, la quale consiste ne i sensi. Oltre ciò Platone è (come abbiam detto nella nostra Filosofia, ed in tutto questo libro) un Geometra Metafisico ugualmente lontano dalla presonzione di sapere, che dall'ignoranza, ond'è ch'egli non abbia nè il difetto degli Stoici, nè quello degli Scettici: ma non ha nemmeno il difetto de i Sofisti antichi, e nemmeno di quei Scolastici di oggidì, i quali abbiam detto, che sono Sofisti, e ciò a cagion, che sempre egli dimostra, perche o dimostra, che una tal cosa egli la sà, o dimostra, che non si può sapere, o confessa, che non sà, nè si possa sapere, o non si possa sapere: è perciò egli è quel Filosofo, il quale nel tempo stesso, che c'insegna l'umana sapienza, ci lascia il luogo alla credenza della S. Rivelazione; egli poi attribuisce a merito dell'uomo l'amore verso la giustizia, e verso le altre virtù, a cagione, che quello ci rende simile a Dio: cio ch'è cosa in tutto giovevole alla Repubblica.

Questa, che sin quì abbiam narrato, è l'idea generale delle diverse sette de' Filosofi, le quali hanno regnato fra i Gentili, e le quali sono in tutto simili a quelle, che regnano a i nostri dì. Vogliam'ora dimostrare i danni, che tutte le menzionate sette, fuor che la Platonica, cagionano alla Religione, ed alla Civile società, per poter poi (come abbiam già detto) dimostrare il modo come, servendoci noi della Platonica Filosofia, si potrebbe istituire una virtuosa, umana, e cristiana Repubblica.

La Filosofia degli Epicurei, e quella narrata da Plinio, la quale noi abbiam nomata Filosofia de i Pienisti materiali, sono certamente Sette in tutto contrarie alla Repubblica, perche distruggono la Religione, la quale è il fermo sostegno della Civile Società; e benchè a i nostri dì Monsieur Baiile col perniciosissimo suo trattato intorno alla cometa, e col suo eruditissimo sì, ma licenzioso Dizionario critico siasi ingegnato di avvalorar l'Ateismo anco nella Repubblica introducendolo, perche egli si è sforzato di provare, che si potrebbe anco fare una Repubblica di Ateisti, purche però fosse sostenuta da un severo castigo: questa sua proposizione però è in tutto falsa, perche quando gli uomini non hanno l'interno rimorso de i loro delitti, e che non conoscono un Giudice, dalla vista del quale non possono fuggire a cagione, che quello vede sempre, e continuamente i loro pensieri, agli uomini non mancano modi di deludere la giustizia umana, la quale non giudica per altri indizj, che per quelle delle azioni esterne. Ed in vero se gli uomini non avessero in loro l'innata idea di Dio, nella quale vi è inclusa l'idea di un Giudice, dal giudicio del quale non possono fugire a cagion che quello vede continuamente i suoi pensieri, e li premia quando son buoni, e li punisce quando son rei, ad ogni scelleragine si abbandonerebbero: poiche la malizia umana è semplice più possente a deludere la forza delle leggi, che le leggi non son possenti a frenarla.

Ma egli non è già, che la Religione sia (come hanno detto gli Empj) una invenzione, un ritrovato necessario per mantener la Repubblica: la Religione è necessaria alla Repubblica, perche è vera; e ben lungi dal poter dire, che la Religione sia conseguenza della Repubblica, si pruova manifestamente, che la Repubblica è conseguenza necessaria della Religione, Questa verità l'abbiamo dimostrata ampiamente nella

nella nostra Filosofia, ed in questo libro, perche in ognuno di questi nostri libri avendo chiaramente dimostrato, che l'Anima umana ha ricevuto da Dio l'idea di un Dio intelligente e provido, e che ha ricevuto da Dio le idee de i divini attributi: da ciò necessariamente ne avviene, che quando gli uomini traviano dal diritto calle della giustizia, ammoniti del danno, che l'ingiustizia a loro cagiona si sveglino in loro le reminiscenze di quella idea innata di giustizia, che Iddio ha posto nella lor mente, e che perciò gli uomini stessi addimandino Giudice, il quale per lo diritto cammino della giustizia i loro passi dirigga: ciocchè certamente non sarebbero, se non avessero in loro l'innata idea della giustizia, la quale originalmente esiste in Dio, e l'innata idea di un Dio gastigatore, e premiatore, e quindi è che S. Agostino ha detto: *Riligio est coagulum Populorum*; conciosiecosachè ella è quella, che muove nel cuore degli uomini il desiderio di unirsi nella Civile Società per prestarsi l'un l'altro quei caritatevoli ajuti, de' quali l'uno dell'altro hanno bisogno.

Ed in vero se ben si considera qual sia l'essenza della perfetta Civile Società, si vede, che quella è una perfetta imitazione della Divina providenza, perche siccome Iddio, il quale è eterno, ed infinito con la sua infinita bontà, e con la sua infinita intelligenza provede a i bisogni di tutte le forme da lui create, gli uomini nella Civile Società uniti, la Divina providenza imitando, si prestano gli uni, e gli altri quei particolari ajuti, che l'uno all'altro prestare si possono; la perfetta Civile Società poi è una idea della carità, perche gli uomini dovendosi in quella l'un l'altro soccorrere, è forza ancora che s'amino, ed amandosi esercitano gli uficj della carità, ond'è che, come dice Platone nella Repubblica, siano sante quelle leggi, che per lo mantenimento della Civile Società da i Legislatori si pre-

scri-

scrivono; ma se all'incontro avviene, che le leggi della Repubblica siano abusate in modo, che in quella l'amore fra i cittadini, in odio, ed in invidia si converta, allora quella tale civile Repubblica sino all'eccesso guasta, e corrotta è più infelice, che non sono infelici i paesi barbari. Quali poi siano gli ajuti, che nella Civile Società gli uomini l'uno all'altro si devon prestare, l'abbiamo ampiamente nel nostro libro della Vita Civile spiegato, onde non è uopo di nuovo spiegarli.

Così dunque è certissima cosa, che il santo istituto della Società Civile è un istituto ispirato da Dio nell'Anima umana, e degli uomini istessi ricercato a fine di conseguire l'umana felicità in questo mondo, e quella beatitudine nell'altro, al quale siamo da Dio destinati. Nè quì vale il dire, come dicono gli Epicurei, e gli Spinosisti, che gli uomini addimandano la giustizia a sola cagione del danno, che sentono dall' ingiustizia, e non già perche siano da alcuno innato amore verso il vero mossi a richiederla: perche se fosse questo, che gli Epicurei, e gli Spinosisti asseriscono, non vi sarebbe uomo nel mondo, il quale si astenesse di commettere quei delitti, i quali potesse così segretamente commettere, che commettendoli non turbasse la pace della Civile Epicurea Società; per esempio: niuno si atterrebbe per motivo di rimorso di uccidere così in segreto il proprio fratello, che la Società non ne venisse turbata, quando la morte del proprio fratello in suo proprio utile ridondasse: e nemmen vale agli Epicurei, ed agli Spinosisti il dire, come dicono, che in tanto gli uomini temono la divina giustizia, in quanto che i Politici Legislatori loro danno a credere, che Iddio sia castigatore, e premiatore: perche a questo si risponde, che anco l'esperienza ci fa conoscere, che l'innocente popolo ama la giustizia, perche l'adora in quegli uomini ne i

quali

quali risplende questa Divina virtù: ciocchè il popolo non sarebbe se non avesse in se l'idea, che la giustizia fosse una virtù realmente esistente in Dio, come ella è. Sono dunque non solo inutili, ma distruttive della Repubblica le Sette degli Epicurei, e degli Spinosisti.

Ed in vero veggiamo, che anco fra i Gentili furono riputate perniciosissime queste Sette di Epicurei e de i Pienisti materiali, perche i seguaci di quelle furono sempre dal governo della Repubblica esclusi. Gli Ateisti sfacciati poi come furono Teodoro, Eumene, ed altri, furono dal magistrato espressamente puniti. All'incontro la setta de i Filosofi Metodici, la quale era la base della Religion de i Gentili fu sempre ammessa da i magistrati; i quali ne ferono utilissimo, benchè umano uso nelle guerre contro Serse, perche in esse i Filosofi Metodici furono quelli, che animarono il popolo alla difesa della patria, e lo resero coraggioso contro l'inimico, e forte, e tolerante delle immense fatighe, e de i disaggi, che in quelle penosissime guerre furon costretti a soffrire. I Romani ancora così grande uso fecero della lor Religione per lo mantenimento della Repubblica, che giunsero fino a santificar i loro eserciti. Parmi in vero, che questi avantaggi umani, che anco i Gentili ricavarono dalla loro Religione, benchè mancante, ci facciano conoscere, che Iddio abbia in qualche modo gradita anco la Religion de i Gentili mentre con beni temporali d'imperj l'ha premiata: e mentre veggiamo, che alcuni Santi Padri hanno detto, che può ancora avvenire che Iddio abbia fatto grazia della salute dell'Anima ad alcuni Gentili, i quali hanno avuto la fede implicita nel mediatore. Passiamo ora ad esaminare i danni, che alla Religione, ed alla Repubblica cagionarebbe la setta de i Giansenisti se da i magistrati fosse abbracciata per lo governo della Repubblica.

La

La setta de i Giansenisti è senza alcun dubbio non solo contraria alla Civile Società, ma è di quella in tutto distruttiva; ed eccone la ragione:

I Giansenisti fanno nella Religione Cristiana quello appunto, che fa un Filosofo di setta Stoica il quale nello stesso tempo che dimanda l'esercizio di una virtù purissima, la distrugge, perche la dimostra impossibile ad osservarsi; ed in conseguenza di ciò in quella guisa, che gli Stoici si proponevano internamente per fine di distruggere la Religione, e la Repubblica de i Gentili, i Giansenisti si propongono a mio credere lo stesso fine fra noi Cristiani; ed eccone la pruova.

Lo Stoico dice, che l'uomo giusto deve far la giustizia non per amore verso la giustizia, nè per amore di acquistar gloria umana, ma che la deve fare; perche la giustizia è una virtù vera, e buona in se medesima: ed ecco come lo Stoico diceva, che l'uomo deve seguire il vero per il vero, il buono per il buono con mente astratta da ogni amore, e da ogni passione; ed a cagion di esempio: lo Stoico vuole, che'l vero Filosofo premj la virtù senza amore al premiato, nè alla virtù istessa, e che punisca il reo senza odio al reo, nè al vizio istesso: ed in questa guisa lo Stoico vuole, che l'uomo sia una mente pura ugualmente sceura. così di virtuose, come di ree passioni; ed alla per fine vuole, che tutte le passioni, cioè così quelle che noi nomiam virtuose, come quelle che noi nomiam viziose siano ugualmente peccati, solamente perche sono passioni. Or come che questa virtù in tutto astratta da i sensi sia impossibile all'uomo: da ciò ne avviene, che l'uomo disperando di potere osservare una virtù, ch'è impossibile, ad ogni eccesso di vizj si abbandoni. Questa setta poi è falsa anco in se stessa, perche essendo stato l'uomo da Dio creato con gli attributi dell'amore, e dell'intelligenza, da ciò ne

avvie-

avviene, che l'amore debba per necessità di natura essere il principio, e la cagione d'ogni sua azione, e perciò chi pensa fradicare dal cuore umano l'amore, proponendo una cosa impossibile, ha per fine di distruggere la Civile Società.

Dallo stesso modo il Giansenista proponendoci per necessità della salute della nostra Anima la soprannaturale virtù del Santo Vangelo, la quale solamente dalla grazia efficace di nostro Signor Giesù Cristo possiam sperare, essi ci propongono da osservarsi da noi una virtù, la quale è affatto impossibile ad osservarsi non solo per lo mezzo delle nostre umane forze, ma è impossibile ad osservarsi senza il dono di quella istessa grazia efficace, che ebbero S.Paolo, ed i Santi Martiri. Questa sentenza però de i Giansenisti è verissima, perche senza la grazia noi niente possiamo; con tutto ciò però la fallacia de i Giansenisti consiste in questo, che essi osano di assentare, che Iddio per sua misericordia non ci fa merito dell'esercizio delle virtù umane, e dell'amor verso quelle anco quando noi riconosciamo le virtù umane per un dono della sua grazia, e che queste virtù non sono in noi dalla Fede in Giesù Cristo disgiunte: ora da questa sentenza de i Giansenisti ne avviene per necessaria conseguenza, o che Iddio per salvarci sia come obbligato a dare a tutti i cristiani quell'istessa grazia efficace, che diede a S.Paolo, ed a i Santi Martiri nel tempo della persecuzione, o che non dandoci quella, tutti i Cristiani sian condannati; questo sentimento de i Giansenisti dunque è capace di disperarci. Dimostraremo ora rappresentando l'idea della perfetta virtù della carità, qual sia la virtù, che i Giansenisti ci prescrivono come indispensabilmente necessaria da seguirsi per la nostra salute: e con ciò faremo chiaramente conoscere, che essi ci rappresentano come indispensabilmente necessaria alla nostra salute l'istessa grazia, che ebbe S. Pao-

lo; e quella che ebbero i Santi Martiri.

Nostro Signore Giesù Cristo nel Santo Vangelo ci dà per sua santa grazia l'idea di una virtù sovvranaturale, la quale fà manifesta pruova della Divinità di Giesù Cristo vero verbo incarnato, vero figlio di Dio, perche chiaramente si conosce, che la morale del Vangelo non può esser stata dettata da un uomo. Ed in vero la morale del Vangelo sembra dettata per formare in terra fra gli uomini quella comunione de i Santi, che mercè la Divina grazia noi goderemo nel Cielo: imperciocchè egli ci propone quella perfetta carità, la quale spogliandoci di ogni terreno amore c'infiamma solamente di perfetto amore verso Dio, e di carità verso il nostro prossimo; in questa guisa quando Giesù Cristo con la sua grazia efficace ci dà la perfetta virtù della carità egli taglia le radici al peccato, perche un'Anima accesa di amore verso Dio, e verso il suo prossimo è in tutto spogliata di ogni terreno amore, non è di peccare capace, perche essa stessa di peccare non ama.

Imaginiamo un pò, che Iddio per sua santa grazia dasse a tutti gli uomini la perfetta virtù della carità, al certo noi non avrebbomo bisogno d'istituzioni civili, nè di leggi per governarci, perche la carità includendo in se la virtù della giustizia, noi non solo non sarebbomo ingiusti contro il nostro prossimo, ma perche niente curarebbomo quelle ricchezze, quegli onori, e tutti quei beni della terra, i quali sono nell'animo umano i fomenti della superbia, dell'avarizia, dell'odio, e dell'invidia: non sarebbono di sì brutti peccati capaci; ed alla perfine gli uomini pieni di amore verso G. C., e verso il loro prossimo non mirerebbero nessuna cosa terrena come propria, appunto come dice S. Paolo: *Perfecta caritas non quærit, quæ sua sunt &c.* In questa guisa dunque gli uomini della terra di ardente carità accesi non avrebbero che un sol pen-

pensiero, ed un solo amore, perche non pensarebbero ad altro, che a N. S. G. C., nè altro amerebbero che lui, ed il prossimo in Cristo. Ecco dunque, che la grazia della perfetta carità ci apprestarebbe in terra quella Repubblica della comunione de i Santi, che per la divina grazia speriamo di godere nel Cielo.

In conseguenza poi di questa idea di divina virtù, Gesù Cristo (acciò possiamo la perfetta carità conseguire) ci consiglia di seguir l'esempio della sua croce: e perche le ricchezze sono il fomento dell'amor proprio, e de i vizj, egli ci consiglia di dar tutto il nostro avere a i poveri, siccome si vede nel Vangelo, che consigliò a quel giovane ricco, che si volea far suo discepolo, ed il quale perche non avea la grazia di Nostro Signore non abbracciò il Santo Consiglio. Ed alla perfine N.S.G.C. ci propone per lo conseguimento della perfetta carità l'esempio della sua croce, e l'intera abdicazione di noi medesimi: *abdica te metipsum.*

Ecco dunque, che acciò noi possiamo la perfetta virtù della carità conseguire, vi è uopo di quella grazia efficace, che ebbero da Dio S. Paolo, ed i Santi Martiri; ma s'è così, bisogna dire, che N. S. G. C. si è incarnato per pochi, perche noi vediamo, che appena che fu terminata la persecuzion de i tiranni contro i Cristiani, questa grazia della perfetta carità divenne rara in modo, che pochi Cristiani santi l'aveano: ond'è, che se noi vogliam credere, come dicono i Giansenisti, che molte delle cose, che Iddio ci dice nel Santo Vangelo siano precetti positivi, e non consigli, siamo costretti a pensare, che dopo che la Religione Cristiana fu abbracciata dal gran Costantino, pochi Cristiani abbino ottenuto da Dio la gloria del Paradiso: ciocche in vero ci dà una idea un poco troppo spaventosa, ed anco (se mi lice dirlo) un pò contraria all'idea della Divina misericordia, e della speranza, che dobbiamo avere in quella.

A questo però i Giansenisti rispondono, che Iddio può aver condannato tutti i Cristiani senza che perciò esso sia ingiusto, perche siccome tutti i Cristiani erano condannati per lo peccato di Adamo, così Iddio poteva salvare solamente quelli, che a lui piaceva, senza che perciò egli fosse ingiusto. A questo di nuovo si può risponder, ch'è vero, ma ch'è troppo orrida, e spaventosa l'idea, che i Signori Giansenisti ci danno della Divina misericordia: idea invero, la quale ci rappresenta Dio più nell' imagine spaventosa di un tiranno, che in quella di un Padre pietoso, e pieno di misericordia verso i suoi figli: figli, a i quali egli ha dato il suo Figlio istesso per riscattarli dal peccato originale.

A questo però per coprire il malizioso lor fine, ch'è quello di disperarci, di nuovo rispondono i Giansenisti, che Iddio dà agli uomini diversi gradi di grazia a chi più, a chi meno; ed a questo di nuovo io rispondo: che se questi gradi di grazia minori essi li credono sufficienti per la nostra salute, o li credono sufficienti per la nostra salute dell'Anima, o nò: perche se li credono sufficienti io posso a buona ragione dire contro Gregorio di Arimini da loro approvato, e seguito, che l'amore verso la giustizia umana, e verso le altre umane virtù, non disgiunto però dalla fede in Cristo è uno di quei gradi di grazia per lo quale Iddio per sua misericordia ci attribuisce a merito l'amore verso la giustizia umana, e l'esercizio delle umane virtù; ed oso altresì dire, che Iddio per sua misericordia ci permette di poter godere di quella gloria umana, che a noi risulta dall' esercizio delle umane virtù: imperocchè questa passione della gloria a virtuoso fine diretta, è una passione, la quale c'incita, e ci muove a virtuosamente operare a pro del nostro prossimo; o essi credono, che questi diversi gradi di grazia non siano sufficienti per la salute della nostra

Ani-

Anima, ed in questo caso essi credono, che per la nostra salvezza vi sia bisogno di quella grazia efficace, che ha avuto S. Paolo, e che hanno avuto i Santi Martiri, con la quale essi hanno potuto esercitare nel mondo tutta quella perfetta virtù di carità, che il Santo Vangelo ci consiglia di seguire, e la quale noi abbiamo poch'anzi descritta, rappresentandola nell' idea dell' intera abdicazione del mondo; così dunque o i Signori Giansenisti vogliono, che sia indispensabilmente necessaria per la salute delle nostre Anime l' esercizio di quella perfetta carità, che abbiamo descritta, ed essi sono distruttori della Repubblica, e della Religione; o ci permettono di dire, che Iddio ci dà diversi gradi di grazia, o ci concedono, che diversi gradi di grazia bastano per salvarci, ed io spero, che per sua misericordia Iddio ci faccia merito dell' amore verso le virtù umane, e dell'esercizio di quelle, purchè questo amore non sia dalla fede disgiunto.

Ed invero noi veggiamo, che la Santa Chiesa così l'ha intesa, perche non sì tosto la nostra Santa Religion Cristiana fu abbracciata dagl' Imperadori, che la Santa Chiesa permise gli studj delle scienze umane: e ciò fece perche conobbe, che dovendo gli uomini operare nella Repubblica, era necessaria la scienza di quella Filosofia, la quale è il freno delle umane passioni, ed è la norma, e la regola degli ordini, delle costituzioni, delle leggi, con le quali si deve formar la Repubblica: imperocchè dalla Filosofia s' impara a conoscere qual sia l' origine, e l' essenza della giustizia, della fortezza, della prudenza, e della temperanza: virtù, senza le quali (nel difetto della grazia della perfetta carità) non si può reggere e governar la Repubblica. E perche non si possono seguire queste virtù, se non si amano, e se non s'intende l'essenza di quelle, la Santa Chiesa conobbe ch' era necessario non solo permetter lo studio della Filo-

sofia

sofia, ma ch'era necessario ancora permetter l'amor verso quelle virtù, che la Filosofia ci addita, e di approvar anco quell'amor della gloria a virtuoso fine diretto, il quale ci muove ad operare a pro del nostro prossimo; alla per fine la nostra Santa Chiesa non ci attribuisce a colpa il rimirare come doni della divina grazia i beni umani, ed anco la gloria umana, purche da Dio come suoi doni li riconosciamo.

Bisogna dunque, che noi addimandiamo sempre a Dio la grazia di quella perfetta virtù della carità; ch'egli ci propone nel Santo Vangelo, ma che a primo indirizziamo i nostri passi nel cammino della giustizia, e delle altre umane virtù; e perche per lo governo della Repubblica vi è di umana sapienza bisogno, fa vuopo altresì, che eleggiamo buona Filosofia valevole a prescriverci le norme della buona educazione de i Figlioli, e della buona disciplina nelle scienze.

Questa, che abbiam narrata è la maliziosa, e falsa dottrina de i Giansenisti prodotta da i non giusti fini, che essi a lor stessi propongono per formare la dottrina, che ci vogliono insegnare.

Ma perche i Giansenisti sostengono una (a prima veduta) plausibile opinione, cioè, che non vi possa essere umana operazione, la quale sia virtuosa, ed appresso Dio meritoria, se non è dall'amore prodotta, e che all'incontro qualunque azione anco di virtù sia sempre rea, e da Dio condannata, quando quella da noi si fa per solo motivo di timore, questa proposizione, dico, obbliga ad andar rintracciando ne i fonti della Metafisica l'origine, e l'essenza dell'amore, e del timore, affine di poter poi determinare l'essenza di quelle azioni, che sono in noi dall'amore, e di quelle, che sono in noi dal timore prodotte. Vogliamo dunque dell' amore, e del timore ragionare, e ciò vogliam fare a fine di dimostrare contro i Giansenisti; che le azioni prodotte dall'amore sono bensì infinita-

men-

mente più pure, e più virtuose, che le azioni prodotte dal solo timore dall'amore disgiunto, ma che con tutto ciò essi non possono assentare, come ha assentato Quesnel, che le azioni di virtù prodotte dal solo timore non siano anco a noi meritorie per la Divina misericordia. Porremo dunque il seguente assioma, e poscia andaremo indagando qual sia l' origine, e l'essenza dell'amore, e del timore.

# ASSIOMA.

*Il principio movente di tutte le azioni umane è l' amore.*

QUesto Assioma è certissimo, perche gli uomini o si muovono ad operare per desiderio, che hanno di fare una tal cosa, e questo è amore: ovvero operano contro il desiderio, che hanno di operare, e questo secondo modo di operare procede o da virtù, o da servitù; procede da virtù, quando la volontà suggerisce all'uomo il desiderio di una rea operazione, e l'uomo sottomettendo la volontà alla ragione si astiene di farla, perche è rea: ed in questo caso l'uomo opera per amore, perche opera per amore, che ha verso la virtù; o l'uomo fa per timore qualche operazione contraria a quella, che la volontà gli suggerisce di fare: ed in questo caso egli opera da servo, e ciò, perche egli opera contro la sua volontà, senza lasciar di amare quella tal cosa rea, che gli desiderebbe di fare se non fosse dal timor della pena ritenuto dal farla; ma con tutto ciò anco il timido e vile opera a suo mal grado per amore, perche lasciando esso di fare per motivo di timore quella tale azione, ch' esso intrinsecamente ama, e desidera sempre di fare, egli ama se stesso, mentre desidera di sottrarsi dalla pena, ch'egli teme di dover soffrire se facesse quella tal

rea

-tea azione, ch' egli ama di fare ; alla perfine l'amore verso la virtù estingue nel cuore umano l'amore verso il vizio, e'l timore lo lega, ma in vece di estinguerlo lo cresce, e aumenta nell'uomo l'amore di se medesimo; adunque il principio movente delle azioni umane è sempre l'amore.

Or la cagione, per la quale il principio movente di tutte le azioni umane è l'amore, si è perche (come abbiamo ampiamente spiegato nel Capo quinto tomo 2. della nostra Filosofia, ove abbiamo ampiamente dell'origine, e dell'essenza delle passioni ragionato) l'Anima umana ha ricevuto da Dio per suoi propri indelebili attributi le idee del vero, e del buono, e l'amore verso il vero, e verso il buono; e quindi è, che (appunto com' abbiam detto nell'accennato Capitolo) altra cosa non siano che amori guasti, e corrotti, le viziose passioni, che l'Anima sente nel corpo a cagion del corpo, che la veste. Spiegaremo ora brevemente le diverse forme, che prende l'amore nell'Anima a cagione del corpo.

L'amore dell'Anima nel corpo abitante nelle seguenti due diverse specie di amori si divide, cioè amore d'istinto alla ragione non sottomesso: e questo è quello amore, che noi uomini abbiamo comune con i bruti animali ; ed eccone la ragione: in questo amore alla ragione non sottomesso, l'atto della volontà è cagionato nell'Anima dal movimento meccanico delle parti organiche, e l'Anima è tirata da quell' impetuoso movimento senza precedente riflessione, o raziocinio intorno al movimento di amore, o sia di volontà, che in lei senza alcun suo consenso si muove. Il timore pure è cagionato nell'Anima dal movimento meccanico delle parti organiche senza precedente riflessione dell'Anima, e senza precedente raziocinio; per esempio: noi veggiamo per esperienza, che mentre noi camminiamo per una via piana, se avviene, che a noi

a noi d'improviso si faccia incontro un precipizio, del quale non ci eravamo prima avveduti, il nostro corpo senza riflettere, e senza ragionare fa subito un moto contrario, col quale si libera dal cadere; questo moto, che si noma moto di automa, o sia di machina, è (a mio credere) un improviso atto di timore, e di avvertenza dell'Anima dall' astratta riflessione diverso: atto il quale fa sì, che l'Anima per conservare il corpo, che ama, prontamente somministri al corpo quel moto, che lo libera dal pericolo: ed all'incontro se avviene, che l'uomo cada nel precipizio, ciò avviene, perche l'atto della volontà in quel tal uomo, che cade, è così impetuoso, e violento, che è valevole a soffogare nell' Anima la facoltà di avertire. Dello stesso modo nelle azioni morali molte fiate l'Anima teme a cagione de i moti organici del corpo, senza ch' ella faccia riflessione, e senza che ragioni su della causa del suo timore: come a cagion di esempio, vediamo alcune volte essere avvenuto, che un esercito ammutinato abbia abbassato le armi alla vista di quel Capitano, che per lungo uso erano i soldati stati accostumati a temere; alla perfine il timore trae la sua origine, e 'l suo principio dal moto meccanico delle parti organiche del corpo; all'incontro però l'Anima teme ancora per conseguenza della riflessione e della ragione, e si astiene per giusto timore dall'operare quelle cose, che sono contrarie alla ragione: ed in questo caso si dee nomare questo timore, timor virtuoso, ed è appunto quel timore, che da i savj si appella: *Timor qui cadit in costantem virum.* In somma il timor vizioso è quello, che essendo prodotto dal moto meccanico delle parti corporee è in tutto disgiunto dalla riflessione, e dalla ragione, ond' è, che in questo timore gli uomini siano uguali a i bruti animali, ed è prodotto dall' amore, che l' Anima ha del proprio corpo.

Il secondo amore poi dalla riflessione, e dalla ra-

gione guidato è amore, che nasce nell' Anima a cagione della idea innata, ch'ella ha del vero, e del buono, la quale s'ischiarisce nell' Anima per lo mezzo di quel raziocinio astratto, e puro, il quale sollevandola da i sensi l'inalza col pensiero a Dio, nel quale ella vede come in uno specchio le origini, e l'essenze di quelle virtù, che come esistenti originalmente in Dio sono eterne verità: e questo amore nell' Anima dalla ragione prodotto è appunto quel nobile amore, il quale fa l'uomo diverso da i bruti animali, e lo fa simile all'Angelo. Virgilio nel 6. dell'Eneide, ove ci spiega da profondo e dottissimo Filosofo, e Poeta il sistema Pitagorico c'insegna, che così i desiderj dalla ragione non guidati, come i timori sono nell' Anima cagionati dal corpo, che la veste, perche egli a primo spiegando il sistema dell' Anima del mondo con i seguenti versi ci addita in appresso l'origine del desiderio, e del timore.

*Principio Cælum & terras, camposque liquentes*
*Lucentemque globum lunæ, itaniaque astra*
*Spiritus intus alit, totamque infusa per artus.*
*Mens agitat molem magno ac se corpore miscet.*

Questa è secondo Virgilio la mente universale, che spira nell'Anima vita, e le idee del vero, e nel corpo solamente vitalità; e poscia Virgilio ci fa vedere, che il desiderio, ed i timori sono prodotti nell'Anima dal corpo, perche dice:

*Hinc metuunt cupiuntque dolent dum corpore languent.*

Così dunque tanto i viziosi desiderj come il vile, e vizioso timore sono prodotti nell'Anima dal corpo, che la veste, il quale producendo nell' Anima i sensi fa sì, che in lei si oscurino le idee del vero, e del buono, e che l'amore verso il vero, e verso il buono in lei si guasti, e si corrompa. Andaremo ora rintracciando l'origine, dalla quale nascono gli umani vizj, e fatem vedere

dere nell'esempio di quelli i brutti, e vili effetti, che fa nell'Anima il vile timore.

Se noi consideriamo quei peccati, che la nostra Santa Religione c'insegna, che sono mortali, agevolmente vedremo, che fra quelli, quattro sono peccati d'iniquità, e tre sono di debolezza. I quattro d'iniquità sono i seguenti, cioè l'Invidia, la Superbia, l'Avarizia, l'Ira, o sia l'odio; i tre di debolezza sono la Lussuria, la Gola, e l'Accidia. Ora la cagione, per la quale i quattro primi sono d'iniquità è perche quelli sono in tutto opposti alla carità, l'essenza della quale la nostra Santa Religione c'insegna, ch' è l'amore verso Dio, e verso il prossimo; e se consideriamo anco la scienza Platonica, i quattro nomati peccati sono peccati d'iniquità a cagione, che rendono l'amore, e il pensiero dell'Anima in tutto opposto al divino amore, ed alla divina bontà: attributi, ne i quali consiste la divina essenza; ed invero se Platone istesso ancorche gentile ci proscrive per morale l'imitazione delle virtù, che sono in Dio, e l'amore verso quelle, acciò ci sia agevole lo imitarle, e' sembra, che noi Cristiani dobbiamo rimirar con orrore quei peccati, che deviandoci dall'amore verso il nostro prossimo rendono il nostro animo in tutto opposto alla divina bontà. Sono dunque, e per ordinazione della nostra Santa Religione, e per lume naturale ancora peccati d'iniquità quei quattro, che abbiam nomati. I tre altri peccati poi nel peccato della Lussuria, ed in quello della Gola l'Anima strascinata dall' amore del sensuale piacere si distoglie bensì dalla contemplazione di Dio, ma non si oppone direttamente alle divine virtù; nel peccato dell'Accidia poi l'Anima è tepida, perche vuol essere oziosa; e perche l'Anima non può esser oziosa a cagione, che la sua essenza è quella d'intendere, di amare, e di volere, da ciò ne avviene, che mentre ella vuol essere oziosa, dalla rea volontà, ch'essa stessa non

verte, strascinata vada a cadere nel vizio; e se per avventura si volesse, che l'Anima si potesse mantenere nello stato di ozio, e di tepidezza, con tutto ciò ella sarebbe rea, perche mancarebbe a quell'amore, che deve prestare a Dio, onde sarebbe a Dio ingrata, e questa tal Anima sarebbe appunto come dice S.Giovanni nell' Apocalisse: *Nec calidus est nec frigidus, & ego te evomam*.

Ora dall'intrinseca natura de i peccati, che noi abbiamo spiegata chiaramente si conosce, che i quattro peccati, che abbiam nomati d'iniquità traggono generalmente la loro origine dall' innato amore, che l'Anima ha della sua propria essenza, il quale amore poi guasto, e corrotto dall'ignoranza produce la falsa idea, che l'uomo ha di se stesso: onde poi da questa falsa idea vien generata la superbia, la quale ispira all'uomo il timore, che altri non voglia a lui umiliarsi, ma che in vece di ciò voglia a lui farsi uguale; onde sembra al superbo, che quel tale, che a lui non si umilia voglia la sua essenza abbassare, e perciò il superbo odia quelli, che a lui sono uguali, quelli che a lui sono superiori, e disprezza gl'inferiori.

L'Invidia è un timore prodotto nell' animo dalla coscienza della propria ignoranza, e della propria debolezza nelle virtù tutte; ed a cagion di esempio: l'invidioso teme, che gli altri apparischino al mondo nella sapienza; nelle virtù, e ne i beni di fortuna a lui superiori, onde poi si suscita nell'animo dell'invidioso l'odio contro l'invidiato, e il desio di oscurare con la malizia quelle virtù, e quei estrinsechi vantaggi del prossimo, che l'invidioso non può con le sue proprie forze nè uguagliare, nè superare. Da questo vile, e brutto peccato poi dell'invidia vien prodotta la malizia, perche non essendo altro l'invidioso, che un timido maligno, egli non può con altre armi, che con quelle della malizia adombrare quelle virtù, e quella fortuna,

che

che offendono il loro animo; quindi dalla maliziosa invidia si fa passaggio all' empio delitto dell' ipocrisia; ed alla perfine questo peccato contiene in se tutti i vizj di viltà, e d'iniquità.

L'Ira è anco prodotta dal timore, perche in tanto l'ira è una viziosa passione nell'uomo, in quanto che l'uomo si adira per le virtù, e per gli beni, che Iddio da al suo prossimo, e non da a lui: dalla qual cosa ne avviene, ch'egli porti odio a quei tali, che possedono quei beni, de i quali egli manca, ond'è che l'ira viziosa sia una conseguenza dell'invidia perche l'ira, o sia l'odio non và mai dall' invidia disgiunto. E che ciò sia vero: se l'uomo si adira contro gl'ingiusti, contro gl'ipocriti, e contro tutto ciò ch'è vizio, questa è una ira virtuosa, la quale purche sia dall'odio contro i viziosi disgiunta è una ira approvata dallo Spirito Santo, il quale dice, *irascimini, & nolite peccare*. Quest'ira poi frà i gentili Filosofi fu riputata l'ira degli Eroi, a perciò ira virtuosa perche si vede, che Omero loda l'ire di Achille, Virgilio quelle di Enea, e tutti i Gentili han riputato ira virtuosa quella, che ispira il coraggio di emulare, ma di lodare tutt'ad un tempo le altrui virtù, e ispira il desio di abattere, e soggiogare le vili e viziose nazioni, disprezzandole però in vece di odiarle, onde è che questa si fatta ira virtù sia, e non vizio; ma quel ch'è più i S.Padri, e Giesù Cristo medesimo ci hanno dato l'esempio non solo di una virtuosa, ma di una santa ira, perche vediamo, che S. Geronimo si adira contro Rufino, e contro gli altri Eretici suoi contrarj, e Giesù Cristo medesimo nel Vangelo s'adira contro gl'Ipocriti.

L'Avarizia poi è un manifesto timore della povertà, il quale ispira nell'Anima un'amor vile verso il suo denaro, a cagione, che l'avaro considera quello, come il suo solo sostegno, ed ispira ancora la rapacità di accumulare tesori, non solo per opporre quello, come

un

un forte riparo alla povertà ch'egli teme, ma per appagare la sua superbia, suscitando nel suo Prossimo invidia con i tesori, che possiede; alla persine questi vizj d'iniquità si danno l'un l'altro la mano, e tutti in uno medesimo sogetto si uniscono. Questo peccato Salamone ce lo rappresenta nell'imagine di un vizio scelerato, perche egli dice, *nil avaro scelestius*: e la cagione di ciò si è, perche l'avaro, il quale ama solamente il suo tesoro per liberarsi dal timore della povertà, e per fare a i poveri onta, scorno, ed invidia non è capace di amare il suo prossimo, al quale egli brama di fare invidia, ne è capace di soccorrere i miseri per non privarsi del suo denaro, ch'egli mira come il suo sostegno, e come unica base della sua ambiziosa passione; alla perfine l'Avaro non è di altro amore capace, che di quello di se medesimo. Questi quattro peccati d'iniquità dunque sono prodotti dall'amore del proprio essere in vile timore degenerato: e sono vizj d'iniquità, i quali rendono l'Anima in tutto opposta alla Divina perfezione, ed alla cristiana carità.

All'incontro la Lussuria, e la Gola sono nell'Anima umana prodotti dal desiderio del sensuale piacere, che il corpo sogerisce all'Anima per lo mezzo del diletto, ch'ella sente ne i sensi; ma questi peccati non sono peccati d'iniquità, perche questi ci fanno bensì obliar di Dio ne i sensi somergendoci, ma non sono direttamente alla Divina bontà opposti, come sono i peccati d'iniquità dal reo e maligno amore nell'Anima prodotti, ed in vile timore convertito. Questi peccati di debolezza poi nocciono tutt'ad un tempo all'Anima, ed alla Repubblica: nocciono all'Anima perche la distornano dall'amor verso Dio, onde sono ancor essi peccati: nocciono alla Repubblica perche rendono l'uomo vile, codardo, ed effeminato, onde poi fatto servo del piacere, egli diviene preda degli inimici, dello stato, e de i tiranni; ma con tutto ciò questi peccati

di

di debolezza non sono nella loro essenza peccati d'iniquità; degenerano bensì in peccati d'iniquità allor quando l'indole del sensuale è ancora maligna, come a cagion di esempio, era quella del tiranno, e tutt'ad un tempo sensuale Tiberio, e come sono stati molti altri tiranni, invidiosi, lascivi, e crudeli tutt'ad un tempo, i quali tutti troppo lunga cosa fora annoverare, ma con tutto ciò la sensualità può stare senza la malignità sempre, e quando il sensuale non abbia ancora sortito Anima rea e maligna.

Ed in vero un semplice sensuale, ma che abbia sortito da Dio una indole inclinata ad amare il suo prossimo sarà un vile, e molle uomo effeminato, e crapolone, ma potrà amare il suo prossimo tutt'ad un tempo: all'incontro l'invidioso, il superbo, e l'avaro non può amare il suo prossimo, perche già l'odia. Parmi che il peccato della Lussuria, e quello della crapola accendendo i sensi facciano nell'Animo umano l'effetto, che fà il vino, il quale accrese nell'uomo la passione, alla quale egli stà inclinato per modo tale, che se il sensuale è ancora iniquo, si accresce ancora in lui l'iniquità: ma se all'incontro è d'indole buona, egli rimane sepolto nel suo letto de' sensi, ma non diviene mai malizioso, iniquo, e maligno. Ah che troppo ben lo Spirito Santo dice, *Felix qui sortitus est Animam bonam*: perche in vero chi è stato di tanto sfortunato, per modo che abbia sortito Anima rea e maligna è appunto, come sono quei miseri naviganti, i quali avendo il vento contrario al lor cammino s'ingegnano con andar bordeggiando di avanzare cammino, e con tutto ciò guadagnano molto se non perdono, ovver se ne avanzano un qualche poco: dell'istesso modo quei che han sortito Anima rea difficilmente avanzano nel cammino della virtù. e non fan poco se non si abbandonano a quei vizj vili e rei d'iniquità, che abbiam descritti.

Gli

Gli accidiosi poi comeche l'accidioso non sia altra cosa, che un'Anima non riscaldata nell'amore di operare ne i doveri della Religione, e della virtù: da ciò avviene, che gli accidiosi siano soggetti a cadere in tutti quei vizj, a i quali il loro temperamento gli inclina, perche come oziosi non stando sù la difesa, sono come nave portata dal vento senza governo, la quale fa naufragio in quel scoglio, overo in quella riva ove il vento senza governo la porta; onde si vede quanto sia pernicioso l'ozio, e quanto sia vero quell'adaggio de i Filosofi, il quale dice,

*Otia si tollas periere cupidinis arcus.*

Vogliamo ora spiegare con alcuna imagine sensibile la proprietà di questi vizj, de i quali abbiamo spiegata l'origine e l'essenza: ma prima di ciò fare uopo è, che noi rispondiamo ad una difficoltà, alla quale i Destinisti potrebbero trarre dal detto dello Spirito Santo da noi poc'anzi citato, cioè, *Felix qui sortitus est Animam bonam*.

Potrebbe dire un Destinista gentile, che questo detto dello Spirito Santo fosse simile a quello di quei Gentil, i quali credevano, che l'anime fossero state create eternamente da Dio buone e ree, e che perciò le buone non potessero mai divenir ree, ne le ree buone: ed a questo io rispondo per primo, che anco in sentenza di Platone i vizj umani son cagionati dalle viziose passioni, che l'Anima contrae nel corpo, che la veste; e ciò, perche nell'Anima umana si oscurano a cagione del corpo le idee del vero e del buono. e s' indebolisce l'amor verso quello. E per secondo, come Cristiano, rispondo, che Iddio da a tutte le Anime umane le idee del vero e del buono nel tempo che le crea dal niente, ma che poscia quelle si guastano più o meno nel corpo secondo che sono vestite di corpo, nel quale regna temperamento di umori più o meno valevole a suggerire all'Anima buoni o rei desiderj, *Animi mores corporis tem-*

*temperaturam sequantur*, dicono i Filosofi, e perciò le anime divengono nel corpo più o meno ree, o più o meno buone, secondo il diverso temperamento del corpo che sortiscono: ma perche a cagione del corpo le idee del vero, e del buono, e l'amor verso quello non si estingue mai in tutto: da ciò ne avviene, che qualunque siano le maligne inclinazioni, che il temperamento del corpo suggerisce all'Anima, rimanga sempre nell'Anima la facoltà di poter resistere alle maligne inclinazioni, che il corpo a lei suggerisce quando l'uomo voglia i suoi pensieri con astratta riflessione, e meditazione esaminando sovvra i suoi interni vizj riflettere a fine di emendarsi di quelli. Questo lo conobbero anco i Greci quando scrissero su le porte del Tempio a lettere di oro quelle due veramente auree sentenze, cioè *Nosce te ipsum*, & *ne quid nimis*. Il detto dunque dello Spirito Santo non ripugna alla facoltà, che Iddio ha dato a tutti gli uomini di emendarsi.

Ma è vero altresì, che la forza del temperamento è così grande e potente, che se a quella non si fa riparo con la buona educazione nel tempo della prima infanzia, difficilissima cosa, e quasi impossibile è, che gli uomini mutino inclinazioni e costumi; e quindi è, che veggiamo, che negli uomini fatti adulti poco o nulla giovano le prediche, e gli istessi castighi a far che mutino costumi, quando avviene che dalla prima infanzia siano stati dalla mala educazione nelle loro cattive inclinazioni confermati. Ma di questo ne ragionaremo più distintamente in appresso. Ritorniamo ora, dopo questa breve digressione, a ragionare dell'intima natura de i vizj, e della loro origine.

Parmi di avere abbastanza provato la gran distinzione, che vi è fra i vizj d'iniquità dall'amor proprio prodotti, ed in vile timore degenerati, ed i vizj di senso nell'uomo prodotti dall'amor del piacere. Ma quì mi risponderanno forse con l'autorità di S. Tommaso

alcuni direttori di coscienze, i quali sembra, che si affatighino di giustificare in certo modo i peccati d'iniquità nel tempo stesso, che ostentano tutto il lor zelo contro il peccato del senso. Essi dicono, che quel Santo Padre abbia scritto, che il peccato del senso cagiona la perdita di più Anime, che non ne cagionano tutti gli altri peccati: e ciò, perche nel peccato di senso non si dà parvità di materia, ed oltre a ciò l'Anima umana è più inclinata a commetterlo, che non è inclinata a commettere tutti gli altri peccati, che noi abbiam nomati d'iniquità a cagione che l'Anima è portata a commetterlo per lo diletto, che sente ne i sensi. Venero l'autorità di un tanto Santo, ma come che egli non parli con l'autorità di Santa Chiesa in questa proposizione, cioè che il peccato di senso mandi più uomini all'inferno, che gli altri peccati mortali, ma che parli solamente con la sua propria, credo di non poter esser tacciato di temerario dicendo qualche cosa in contrario a questa proposizione.

Iddio mi guardi di volere giustificare i peccati di senso, dico che sono peccati mortali come tutti gli altri, e dico che nel peccato del senso non si dà parvità di materia, appunto come Santa Chiesa ha deciso, condannando l'opinione a quella contraria: ma credo di poter provare, che i peccati d'iniquità si commettono più agevolmente, che i peccati di senso, e che giusto come non si dà parvità di materia ne i peccati di senso, nemmeno si dà parvità di materia ne i peccati d'iniquità, come sono quello dell'invidia, dell'odio, della superbia, e dell'avarizia; nel rimanente poi è temerità il voler penetrar con la mente umana nell'infinito abisso della Divina giustizia, e della Divina misericordia, onde non possiamo sapere a quale delle nostre colpe Iddio faccia più misericordia, ed a quale meno; ma se vogliamo considerare il Santo Vangelo e' sembra, che Nostro Signor Giesù Cristo ci abbia nella sua

vita

vita dato l'esempio della sua misericordia; più verso i deboli, che verso gl'iniqui, perche vediamo, ch'egli perdonò subbito alla Maddalena, perdonò alla donna adultera, e che ascoltò la Samaritana, e che all'incontro in casa Zaccheo egli si diede a divedere severissimo contro il Pubblicano, e che in tutta la sua vita egli si è mostrato implacabile contro gl'Ipocriti. Vediamo gli atti della sua infinita misericordia nella parabola del figliuol prodigo, ed alla perfine in tutto l'esempio della sua vita vediamo Giesù Cristo severo con l'iniqui, e pieno di misericordia verso i deboli. Rispondiamo ora alle ragioni, che adducono quei tali, i quali vogliono moderare in noi l'orrida idea, che dobbiamo avere de i peccati d'iniquità, ostentando tutto il loro zelo solamente contro quelli del senso.

La cagionei per la quale ad alcuni sembra, che il peccato di senso si commetta più facilmente che non si commettono i peccati d'iniquità, è perche il peccato di senso la mente lo avverte più facilmente, che non avverte quelli di iniquità: imperocchè il peccato di senso fa violento, e sensibile moto nella machina corporea, onde l'Anima non può ignorare la tentazione, dalla quale ella è assalita: ed all'incontro i peccati di iniquità come tutti risiedenti nella mente volano con l'istessa velocità, con la quale vola il pensiero; onde se avviene, come quasi sempre avviene, che noi non facciamo sovra i nostri pensieri una continua avvertenza, e senza l'ajuto di chi ce li faccia avvertire li commettiamo senza avvedercene, per esempio: se avviene che un sensuale sia dalla vista di una bella donna tentato, egli non solo si avvede della sua tentazione dal violento moto, che fa nel suo animo il desiderio, ma senza un grand'abito fatto a non riflettere sovra se stesso, egli non può ignorare la sensazione, che lo assalisce; anzi di più i peccati di senso non solo sono manifesti a quelli, che li commettono, ma sono noti

Qq 2 anco

anco a tutti gli uomini, che vedono i sensuali, imperocchè sensuali in tutti i loro moti, ed in tutte le estrinseche loro operazioni manifestano agli uomini le tentazioni, che ardono nel loro animo, ed i peccati attuali, che commettono; e ciò, perche i violenti desiderj de i sensi ardono negli occhi de i sensuali, per esempio; se uno riguarda avidamente una donna, con la quale ragiona, se ne avvedono i circostanti, ma non così si avvedono i circostanti de i pensieri di livore, e d'invidia, che nella lor mente formano gl'invidiosi; sono dunque manifesti a i sensuali, ed agli altri i peccati di senso: all'incontro quando un'invidioso vede un oggetto o dotto, o virtuoso, o fortunato, il quale muove nel debole suo animo il maligno senso dell'invidia, prontamente a questo primo pensiero succede il secondo, ch'è quello di desiderare, che quel tale non avesse quelle virtù, e quei beni di sapienza, di eloquenza, di virtù, over di potenza, di ricchezza, di bellezza, o d'altro, de i quali Iddio lo arricchisce: ed in questo pensiero vi s'include tutt'ad un tempo l'odio contro quel tale, che possiede quei beni, i quali offendono l'animo dell'invidioso, ed ecco già fatto, e compito perfettamente il peccato dell'invidia: imperocchè il peccato dell'invidia consiste nel dispiacere, che sente l'invidioso del ben del prossimo. Ora tutti questi pensieri, da i quali si forma il peccato dell'invidia non gli avverte l'invidioso a cagion che nella sua mente nascono, ed in quella si radicano senza fare violento moto nel corpo, perche l'invidia non fa altro, che quel lento, ma velenoso moto del dispiacere dell' altrui bene, il quale produce necessariamente odio, ed il quale senza l'ajuto di una grande avvertenza l'Anima non lo conosce: dello stesso modo volano ad impossessarsi della mente, e del cuore umano il peccato della superbia, quello dell'odio, e quello dell'avarizia, onde poi questi tali iniqui appunto come si legge

ne'

ne' salmi, *bibunt iniquitates sicut aquas*.

Ora mi si dica di grazia, come in questi peccati di iniquità si dia parvità di materia più che non se ne dà in quelli del senso, mentre che per commetter questi, basta che l'uomo formi un pensiero di disgusto del bene del suo prossimo, ovvero un pensiero di conculcare il suo prossimo senza ch'egli faccia a questi iniqui pensieri riparo con la riflessione prima, e poi con l'emenda? Oh al certo non si può isparmiare l'iniquità senza offender troppo la virtù della carità, e senza offendere le virtù naturali della giustizia, della fortezza, della temperanza, e della prudenza.

Ma qui è uopo farsi una importante riflessione intorno al pericolo, in quali siamo di commetter sempre e continuamente i peccati d'iniquità; la riflessione è la seguente. Uopo è sapersi, che i peccati d'iniquità da noi si confondono agevolmente con le virtù, imperocchè le virtù stando in mezzo a quelli eccessi, che sono in noi peccati, da ciò ne avviene, che l'uomo possa con sofistici argomenti lusingarsi di seguir la virtù, nel mentre che siegue gli abominevoli vizj d'iniquità; per esempio: la virtuosa economia stà in mezzo all'avarizia, ed alla prodigalità: dalla qual cosa poi ne avviene, che l'avaro facilmente si lusinghi di seguire la perfetta virtù dell'economia. Ora questa proprietà, che ha la mente umana di confondere i vizj con le virtù è in noi cagionata dall'innato desio, che tutti abbiamo di virtuosamente operare, il quale poi guasto, e corrotto dall'amor proprio, fa sì, che noi ricorriamo alla sofistica per giustificare entro noi stessi i nostri peccati, e difendere il nostro animo da quei rimorsi, che i peccati necessariamente suscitano in noi. Il timore poi della pena, che Iddio minaccia a i peccatori rende ancora in noi più forte il desio di ricorrere alla sofistica per dare a i vizj sembianza di virtù; onde poi ne avviene, che il mondo di coscienze erronee si riempia. Alla per

fine

fine i peccati d'iniquità sono traditori , per modo tale che senza una grande conoscenza della loro malizia , e senza una grande avvertenza della mente per difendersene , li commettiamo senza avvedercene , in vece che i peccati di senso , perche in noi violento moto producono , non li possiamo ignorare .

Ed in vero difficilissima cosa è il distinguer l'invidia dalla virtuosa emulazione, la superbia dalla virtuosa ambizione , l'odio dall'ira virtuosa , e l'avarizia dalla prudente economia , onde poi le anime alla malignità inclinate tutte queste virtù con que vizj confondendo si lusingano di essere virtuosi nel tempo stesso , che sono pieni di vizj d'iniquità ; ed eccone la pruova dedotta dalla ragione intrinseca della natura di questi vizj , e di quella di queste virtù . Quello solo , che fa , che l'emulazione , che l'ambizione , che l'ira , e che l'economia siano virtù , e l'amore col quale queste virtù si accompagnano ed all'incontro quello , che fa sì che l'invidia, la superbia , e l'avarizia siano vizj , e l'odio, cagionato dal timore, col quale van necessariamente uniti questi vizj ; ed eccone la pruova .

Il virtuoso emulatore delle virtù , perche ama intrinsecamente la virtù , ama ancor quello , che la possiede , ma brama di superarlo ne i preggi di scienza , e di eroica virtù : il misero ma virtuoso , se avviene, che per suo difetto ami le ricchezze si duole della sua povertà , ma non invidia l'altrui ricchezza : l' ambizioso degli estrinseci beni della fortuna vedendo l'altrui grandezza , o potenza , desidera di divenir ancor esso grande e potente , ma non invidia quelli , che questi apparenti beni possiedono ; all'incontro l'invidioso sente dispiacere dell'altrui bene , ed odia quello , che li possiede ; il virtuoso nell'ambizione gode delle virtù , e degli altri beni esteriori , che Iddio a lui somministra,ma non attribuendoli a se stesso li riconosce umilmente da Dio , e non vuole con quelli con-

cul-

culcar gli altrui, ne vvol muovere invidia negli altrui cuori; il virtuoso irato si adira contro i vizj, ma non odia i viziosi, e sarebbe sempre pronto a loro giovare se a lui se ne apprestasse l'occasione; il virtuoso economo non ama il denaro per lo denaro, ma lo mira come un istromento necessario della sua conservazione, e per ciò lo conserva senza passione, ne ha nella ricchezza l' infinita avidità di accumulare tesori: imperochè egli non rimira la ricchezza con l'idea dell'unico sostegno della sua vita, ne come instromento per alzarsi sopra gli altri uomini, e concularli. Ecco dunque che le istesse passioni divengono virtù quando si accompagnano con l'amore, e divengono vizj quando si accompagnano con l'odio, e col timore; alla perfine le Anime alla virtù inclinate amano e sperano, e quelle, che sono inclinate alla malignità odiano e temono; le anime poi inclinate alla sensualità amano il loro piacere, ciocche è un amore guasto e corrotto, ma con tutto ciò non odiano il prossimo, perche non essendo superbi non amano di conculcarlo, e non essendo invidiosi ne avari non temono di essere superati dagli altri: onde non odiano il prossimo; In somma le umane passioni sono virtuose, quando si congiungono con l'amor verso il prossimo, e sono viziose quando si congiungono con quel timore, che sempre si accompagna con l'invidia, con la superbia, con l'odio, e con l'avarizia.

Queste, che abbiam narrate sono le distinzioni, che si devono fare fra le virtù ed i vizj; ma queste distinzioni sono altresì quelle, che da pochi si fanno, onde poi veggiamo il nostro mondo ripieno di malizia, dalla quale poi nascono quelle tante coscienze erronee, che con grave danno del nostro mondo, nel nostro mondo osserviamo. Questa difficoltà poi ancora di far le distinzioni fra le virtù, ed i vizi pone in mano le armi agli ipocriti per rovinare il mondo; e ciò, perche non potendo l'ignorante popolo distinguere dalle

virtù

virtù i vizj d'iniquità, rimira con idea di santi tutti quegli uomini, che adempiscono alle estrinseche opere di religione nel mentre, che commettono tutti i vizj d'iniquità. Il velenoso amor proprio dunque giunto al timore produce negli uomini i vizj d'iniquità, e l'ipocrisia.

Ma se il timore ci precipita, come abbiam detto, ne i peccati d'iniquità, per modo ch'egli ci pone in pericolo della salute della nostr'Anima: egli ci rende ancora infelici nel corso dell'umana vita, imperciocchè il timore è la più molesta passione, che l'Anima senta nel corpo; ed eccone la pruova.

Egli è certissima cosa, che l'Anima umana gode nell'amare, perche l'amore è una passione, ch'ella trae dalla similitudine, che ha con Dio, e che per ciò la rende anco in terra simile a Dio: per la qual cosa se l'amore dell'Anima nel corpo non si guastasse, l'Anima sarebbe anco beata nel corpo; ma s'è così, è forza che'l timore, il quale è la passione opposta all'amore, sia una rea, e tormentosa passione. Mostraremo ora negli effetti, ch'egli produce nell'animo umano, come e quanto egli sia una tormentosa passione, la quale ci rende anco infelici in questo mondo.

Il timore è ne i nostri amori a guisa di una Remora infelice, la quale c'impedisce di camminare in questo mondo nel cammino della virtù, in quello della gloria, ed in quello dell'onesto piacere de i sensi, per modo tale che egli è quello solo, che priva l'uomo di libertà legando nella nostr'Anima tutt'ad un tempo i sensi, e l'intelletto; ed a cagion di esempio: se l'uomo teme con eccesso la morte, egli non vive, onde ben diceva Giulio Cesare: *Melius est subire semel quam cavere semper*. Plutarco c'insegna ancora questa massima, perche dice, *ille solus liber est, qui mortem spernit*. Seneca tragico detestando il timore della morte dice: *Heù quam miserum est nescire mori*; e perche

la

la nostra Santa Religion Cristiana c'ispira un'amore, il quale c'inalza sopra le forze dell'umano amore S.Paolo dice: *Cupio dissolvi & esse cum Christo*; alla perfine il timor della morte l'han detestato i Filosofi gentili, ed i nostri Santi della Divina grazia avalorati hanno la morte desiderata. L'uomo di corte è continuamente flagellato nell'animo dal timore o di perdere la grazia del Principe, se la possiede, o di non acquistarla, se non la gode. Negli amori lascivi perche la gelosia non è altra cosa, che timore, gli amanti sono sempre dal timore tormentati. Gli avari, gl'invidiosi, i superbi, gli odiatori del prossimo sono più che tutti gli altri dal timore tormentati, perchè (come abbiam dimostrato poc'anzi) l'essenza istessa di queste vili, e ree passioni nel timore consiste, onde quei miseri non sono in alcun modo dall'amore e dalla speranza soccorsi, ed ajutati; oltre a ciò il timore anco considerato con le ragioni Fisiche, egli deve essere una passione di tutte le altre la più dolorosa: e ciò, perchè egli ristringe tutta la machina del corpo in se stesso, e ritardando il moto degli spiriti animali impicciolisce, ed avvilisce il pensiero dell'Anima; alla per fine il timore è la più tormentosa passione, che l'Anima senta nel corpo, ed è quella, che amareggia, ed avvelena tutti gli umani piaceri.

Ed in vero non vi è stata sette di Filosofi, la quale non abbia condannato nell'uomo il timore; e che ciò sia vero, in questa sola massima convengono fra loro Epicuro, e Platone, con modo, e con fine però l'uno dall'altro diverso: perchè Epicuro per svellere dal cuore umano il timore si è affatigato di privare anco l'umanità della speranza della Beatitudine della vita avvenire, alla quale l'Anima è da Dio destinata: ed all'incontro Platone sradica dal cuore il timore, come Epicuro, acciò l'Anima possa libera godere nel Mondo di quei piaceri, che anco nel Mondo appresta all'uo-

mo l'amore a Dio, ed alla virtù diretto: ma oltre a ciò egli con salde ragioni svelle il timore dal cuore umano, innalzandolo alla speranza della felicità, alla quale l'Anima è da Dio destinata dopo la morte del corpo. Questo l'abbiamo dimostrato nel *Tomo secondo della nostra Filosofia al Capitolo quinto*, ove abbiamo fatte le nostre considerazioni sù del Filebo: ed in tutta la nostra Filosofia abbiamo chiaramente fatto conoscere, che Platone nel Fedone, ed in tutti i suoi Dialoghi s'ingegna di svellere dal cuore umano il timore, indirizzando in questo mondo a virtuoso fine l'amore, e danno alla mente umana l'idea della felicità della vita avvenire. Ecco dunque, che anco ragionandosi col solo lume naturale, chiaramente si dimostra, che il timore produce nell' uomo il peccato d'iniquità, la malizia, e la miseria.

Nostro Signor Giesù Cristo poi nel suo Santo Vangelo ci dà ne i precetti della carità, della speranza, e della fede l'idea di un sovranaturale amore, il quale (come abbiam già dimostrato) è valevole a distaccarci da ogni terreno amore: ond'è che quando noi siamo sì fattamente fortunati, che giungiamo ad esser accesi del fuoco della perfetta carità, noi non siamo più di timore capaci: e se pure possiamo esser di timore capaci, non possiamo esser di altro timore capaci, che di quello ch'è conseguenza necessaria dell'amore, perchè chiunque ama non può lasciar di temere di perdere l'oggetto amato; ma questa specie di timore viene così ben contemperata dall'amore, e dalla speranza, che non è più timor tormentoso, onde è che se vediamo, che nel Vangelo Iddio ci ordina ancora di temere, egli non ci ordina, che quel timore riverenziale, il quale (come abbiam detto) è Figlio dell' amore, e non ci ordina già quel timore scompagnato dall'amore il quale diviene in noi tormentoso. E quì vuopo è considerare, ch'è necessario fare la seguente distinzione fra il timore reo, e tormentoso, e'l timore innocente, il quale l'Anima non offende.

Il

Il timore reo e tormentoso è quello, ch'è in tutto disgionto dall'amore per modo tale, ch'egli non sradica punto dall'animo umano i rei desiderj, ma solamente costringe l'uomo a non operare quelle ree azioni, ch'egli desidera di fare: all'incontro il timore innocente è quello, che si accompagna con l'amore verso Dio, e verso la virtù, per modo tale, che l'uomo è mosso dall'amore a virtuosamente operare: dalla qual cosa ne avviene poi, che quel timore, il quale è conseguenza dell'amore, essendo sempre colla speranza accompagnato non sia all'Anima tormentoso.

Ma quì vedo farmisi incontro alcuni morali favoregiatori del timore: ed odo, che mi dicono, che quantunque io abbia la Setta de i Giansenisti impugnata, scagliandomi (come ho fatto) contro il timore, sono inciampato negli errori di Quesnel: ed ecco come.

Alle Proposizioni 60. 61. 62. 63. e nelle altre, che sieguono Monsieur Quesnel condanna assolutamente, come peccati rei di pena quell'osservanza della nostra Santa Legge Cristiana fatta per solo motivo di timore del supplicio, e della pena. Ora il mio sentimento non è già lo stesso, che quello di Quesnel; ed eccone la ragione. Io riputo bensì l'operare per motivo di solo timore un motivo vile e pericoloso, in vece che reputo quello di operar per amore un motivo nobile, e più sicuro; ed in vero io reputo bensì il timore un motivo, il quale ci espone al pericolo, o di cadere nella disperazione, o d'inciampar nel difetto della coscienza erronea, o di precipitarci nell'ipocrisia; ma Dio mi guardi dal dire, e dal credere, che se taluno osserva esattamente la Legge per solo motivo del timor del castigo, egli sia necessariamente condannato da Dio, perchè se ciò dicessi non solo errarei contro la Santa costituzione di Clemente XI., ma mi sembra, che errarei a dirittura contro quello, che ha detto Nostro Signore Giesù Cristo nel Vangelo: *Si vis ad vitam ingredi*

*ferva mandata*. Chi offerva dunque la legge fi dee per la Divina mifericordia riputar falvo, e ciò fenza cercare quali debbano effere i mezzi, con i quali la Divina grazia ci fcorge all'offervanza della fua Legge, Monfieur Quefnel è temerario quando ardifce di porre limiti agli infiniti fonti della Divina providenza, ed a quelli della Divina Mifericordia: può avvenire che Iddio conofcendo quanto l'uomo fia al timore foggetto, faccia anco mifericordia a quelli infelici, che folamente per timore offervano la fua Legge: onde avendolo così dichiarato la Santa Coftituzione *Unigenitus* noi con umiltà di cuore dobbiamo crederlo. Ma non fi può già per quefto niegare, che l'operare per motivo di amore non fia più nobile, e più ficuro, che non è quello di operare per folo timore.

Ma non folo io detefto le opinioni di Quefnel, e degli altri Gianfenifti, ma dico di più, che a me fembra, che i Gianfenifti pongano affai più l'Anima nel pericolo di difperarfi, che quelli i quali portano l'opinione, che'l folo timore ci poffa falvare per la mifericordia di Dio: ed eccone la pruova. In fentenza de i Gianfenifti, l'amore vien folamente in noi da quella grazia efficace, che Iddio da *gratis*, ed alla quale noi non abbiamo alcuna parte; ora fe avviene, che uno creda alle verità da Dio rivelate, ma che non abbia quella fede viva, la quale va fempre congiunta con l'amore, e con la fperanza: quefto tale quando non fente di aver nel fuo animo quel perfetto amore di carità, che ci diftacca in tutto dal Mondo per unirci a Giesù Crifto, è forza, che fi creda condannato da Dio fenza che egli poffa in alcum modo alla fua falute cooperare; All'incontro un tale timido privo di viva fede, ma non deftituto d'inferma credenza, quando fi vede privo della virtù della perfetta carità, è forza, che tema, e temendo neceffariamente egli fpera mentre crede, che Iddio ci faccia merito anco di quel folo timore del ca-

ftigo,

stigo, ch'egli sente di aver nel suo animo, e che necessariamente bisogna, che abbia; per esempio: un'infelice invidioso non ha certamente la virtù della carità, e perciò se egli crede nella rivelazione, è forza che credendo a i sentimenti di Quesnel egli disperi della sua salute; ma se all'incontro egli conoscendo il suo delitto teme il dovuto castigo in guisa tale però, ch'egli si astiene dal fare quelle operazioni, che la mal nata invidia a lui suggerisce di fare: in questo caso egli non si dispera, perchè spera, che Iddio debba aver di lui misericordia, a cagione che egli si astiene dal fare quelle ree operazioni, che a lui l'invidia suggerisce di fare, e che certamente farebbe se non temesse il castigo.

Da questo timore poi il peccatore può fare con la Divina grazia all'amore passaggio, perchè rinforzandosi a lungo andare in lui la speranza, quella può generare amore: ond'è che sia sempre grave errore quello di Quesnel di escludere in tutto il timore da i mezzi, che Iddio ci dà per la nostra salute. Ma con tutto ciò errarebbe di molto (a mio credere) chiunque preferisse per la nostra salute il motivo del tolto timore a quello dell'amore; alla per fine i fonti della Divina misericordia sono infiniti, ond'è temerario chiunque pretende di assegnar limiti a quelli. Da tutto questo si conclude dunque, che noi giudicando delle azioni degli uomini, dobbiamo credere, che quell'uomo sia sempre buono, il quale è giusto; ne dobbiam cercare quali siano i mezzi, per gli quali gli uomini all'esercizio della giustizia pervengono; ed a cagion di esempio: se un Giansenista va declamando amore, carità, e speranza, e nelle sue operazioni si da a diveder giusto, io crederò agevolmente, ch'egli abbia da Dio tutta quella grazia efficace, ch'egli ci rappresenta per necessaria alla nostra salute: ma se all'incontro egli è superbo, invidioso, e avaro, io crederò certamente, che la sua rigorosa dottrina sia mossa da odio

con

con Santa Chiesa, e da invidia con i suoi contrarj; dello stesso modo se qualunque uomo ostenta con l'elemosine, con la frequenza de' Sacramenti, con le visite degli Ospedali, con quelle de i carcerati, e con tutte le opere di misericordia tutti gli atti estrinseci della religione, e poi non sia giusto a cagione che egli sia o un avaro, o un rapace, o un superbo, o un invidioso, io crederò certamente che quel tale o sia un scelerato ipocrita, o un infelice uomo di coscienza erronea.

Da tutto questo, che sin quì abbiamo detto; chiaramente si conosce, che noi nel nostro presente mondo non abbiamo una setta, la quale ci somministri sapienza valevole a formare virtuosa Repubblica. Vogliamo ora esaminare un pò se la Filosofia delle scuole fosse mai a tant'opera valevole.

Quando io considero la Filosofia delle scuole, e vedo, che quella ammette per virtù la giustizia, la fortezza, la temperanza, e la prudenza, e che la Teologia degli scolastici ci permette ancora di credere, che siano appresso Dio per la divina misericordia a noi meritorie: e quando vedo, che la Filosofia delle scuole ci permette ancora di potere amar quella gloria umana, la quale dall'esercizio delle umane virtù si ricava, allora formo nella mia mente il pensiero, che la Filosofia delle scuole sia quella, che assai più, che tutte le altre Filosofie, che a i nostri dì da i moderni si professano, ci somministri i modi di formar buona, e virtuosa Repubblica. Ma quando poi esamino la Logica, che nelle scuole s' insegna, parmi, che quella porga in mano a i Sofisti le armi per travolgere, e confondere quelle istesse virtù, che essi nelle loro massime generali confessano, e fan sembianza di promuovere: e che ciò sia vero.

Gli scolastici (come abbiam già detto poch' anzi) professano nella loro Logica la grande abilità di provare

vare quel che vogliono , non quel che è . Or queste riesce loro agevole a fare , perche non dandosi essi briga di studiare quella Geometria , la quale ci dà la vera idea della verità , quando con la mente meditiamo sopra l'origine di quel vero *Uno*, che in tutte le proposizioni della Geometria si contiene , ma in vece pongono quale ipotesi a lor più piace nel primo termine de i loro sillogismi , cioè nelle maggiori , e poscia da quelle ne ricavano quelle conseguenze , che loro più piacciono , o che sono più adatte a i loro fini : or questa Logica seguendosi certamente i Filosofi Sofisti possono allogar la giustizia , e tutte le altre virtù ove loro più piace di allogarle : ed a cagion di esempio .

Un superbo considerando la qualità del suo stato , come un dono di lui proprio , e come dono , che gli appresta il diritto di umiliare gli altri uomini : ponendo questa ipotesi per maggiore di un suo Sillogismo , ne dedurrà per conseguenza , ch' egli può disprezzar gl'inferiori a lui di grado , i quali a lui non si umiliano , ed invidiare , ed odiare quei superiori , ch'egli non vuol riconoscer per tali : dello stesso modo con la Logica delle scuole si possono tutte le umane passioni giustificare , ed in questa guisa confondere i vizj con le virtù . Alla per fine con la Logica delle scuole non si può formare quella giusta idea delle virtù , la quale solamente la conoscenza del vero , ch'è *Uno* la può a noi somministrare , e ciò ( se l'amor proprio non m' inganna ) parmi di averlo assai dimostrato nelle mie nozioni di Logica , avendo dato in quelle la vera idea del vero , ch'è *Uno* , e'l modo di distinguere quando possiamo conoscerlo , e quando nò . Da queste considerazioni dunque io ne deduco, che nemmen la Logica delle scuole sia utile per formar buono stato .

Il Sistema poi del Des-Cartes io ho dimostrato quanto sia dannoso alla Civile Società nel mio libro intitolato *Discorsi Critici Filosofici* stampato in Venezia

nezia l'anno 1724. per la qual cosa io arditamente concludo, che fra le nostre moderne sette non ve n'è una, che ci somministri sapienza utile alla Repubblica; e la cagione di ciò si è, che così la sapienza delle scuole, come quella de i moderni Filosofi mancano di vera Logica a cagione, che le scuole detestano la Geometria, ed i moderni Filosofi la sieguono, ma la guastano, e la corrompono poi con i nuovi metodi di Geometria da loro introdotti, i quali tolgono dalla Geometria il preggio di somministrar buona Logica; questo pure l' abbiamo ampiamente dimostrato nelle nostre Opere Matematiche, ed anco nella nostra Filosofia, onde non ci diamo briga di provarlo di nuovo.

Or queste sono le cagioni, per le quali nel nostro presente mondo non abbiamo un' ordine di Filosofi mantenitori della vera sapienza, e della giustizia; ma la più grande, e principale cagione poi di tutti i disordini, che nel nostro mondo osserviamo è la mala educazione, che da noi si dà a i fanciulli, e questo abuso è prodotto dal non seguir noi buona Filosofia, dalla quale possiamo noi dedurre buone norme; e le leggi con le quali si devono educare i fanciulli. Seneca dice, ed a gran ragione: *Educatio, & disciplina virum faciunt*; or qual virtù vogliamo aver noi mentre siam privi e dell' una, e dell' altra? Non dico io già, che così fra gli Scolastici, come fra i moderni non vi siano degli uomini dotti, e costumati, e che da i moderni non siano ancora fatte nella Fisica, e nell' Astronomia molte nobili, ed utilissime discoperte: ma non posso intralasciar di dire, che perciò che riguarda alla Metafisica, alla Morale, ed alla Politica, li quali sono i più utili, e nobili frutti, che si devono dalla scienza ricavare, la nostra moderna Sapienza non solo è inutile, ma è perniciosa, a cagione che va tutta a terminare nella Sofistica, e nel Scetticismo.

C'ingegnaremo di far veder ora, ma in breve, come

me si potrebbe istituire scienza alla civile società giovevole, se si elegesse buona Filosofia da vera, e salda Logica sostenuta; e perche io penso, che la Filosofia di Platone sia la più propria per formar buona Repubblica, andaremo quì appresso additando in forma di assiomi dimostrati le massime riguardanti l'educazione de i figliuoli, e le istituzioni della Repubblica, le quali dalla Filosofia di Platone si possono dedurre.

*Si dimostra, che le norme della vera educazione, e quelle delle istituzioni degli ordini dello stato si deducono dalla buona Metafisica.*

EGli è certissima cosa, che non si possono prescrivere le leggi di una buona educazione se non s' intende qual sia la necessità, che ci costringe ad educare i fanciulli nelle buone massime, e ne i buoni costumi: ed è certissima cosa altresì, che acciò si possa sapere qual sia la necessità dell'educazione, vuopo è, che si sappia quali siano quelle proprietà dell'Anima umana, le quali la rendono bisognosa di educazione; ma se è così, le norme dell'educazione da altro, che dalla Metafisica, la quale c'insegna a conoscere l'origine, e l'essenza delle proprietà dell'Anima umana non si possono dedurre.

E che ciò sia vero, se avviene, che un'Epicureo s' ingegni di prescriver le norme dell'educazione, egli non prescriverà da darsi a i fanciulli altro che abiti di sensi però virtuosi fatti a forza di resistere all' eccesso delle passioni, in quella guisa appunto, che Epicuro pretende, che l'uomo possa senza bisogno di cognizioni astratte, e d'idee innate di virtù divenir virtuoso. Questo è appunto quello, che fa il Signor Locke, il quale nel suo libro *dell'educazione de' Figliuoli*, tradotto in lingua Francese da Monsieur Costa, e stam-

pato in Amſterdam l'Anno 1721. non ci ordina mai di dare a i fanciulli altro, che abiti di corpo; e coſtumi virtuoſi impreſſi dagli abiti di operare contro gl'impulſi della propria volontà: nè mai parla di religione fuori che un poco di paſſaggio alla *pag.* 311. ove ragiona *de i doveri particolari de i Fanciulli, ed in particolare della virtù*; là in quel Capitolo egli acconſente, che ſi dica a i fanciulli, che *vi è un Dio, il quale ci ha creato, ed è il datore di tutti i noſtri beni*, ma non ci permette già d'inſiſtere molto ſopra l'attributo, che ha Dio di premiatore delle noſtre virtù, e di caſtigatore delle noſtre colpe, perche su di queſto egli non fa parola per timore di ſpaventare i fanciulli.

Nel Capitolo poi 23. ove egli parla *del ſapere*, vuole, che s'inſegnino a i fanciulli l' Orazion Dominicale, il ſimbolo della Fede, e qualche coſa della noſtra Religione, ma non parla mai d'iſpirare nè l'amore, nè il timore di Dio; poſcia egli verſo la fine dello ſteſſo Capitolo permette, che s'inſegni a'fanciulli, che vi ſono le Creature Spirituali: è ciò, perche queſto la ſcrittura lo inſegna, ma non vuole, che su di quelle s' inſiſta; e ragionando degli ſtudj nell' accennato Capitolo 23. proibiſce, come ha fatto ne i ſuoi ſaggi di Filoſofia, l'inſegnare agli uomini la Metafiſica; nè permette altra ſcienza, che quella, che dipende da i ſenſi; permette bensì lo ſtudio de i primi ſei libri di Euclide, ma fatto più in modo meccanico che Metafiſico.

Nel ſuo metodo poi d'inſegnare a i fanciulli egli ci vuol ſempre la facilità, ed il piacere, perche vuole che i fanciulli s'iſtruiſcano nelle lingue, e nella ſua dolce, e leggiera ſapienza per lo mezzo de'giuochi: e Dio guardi, che tal'uno ſi ſognaſſe di proporre per maſſima queſta ſeguente, cioè: che ſia neceſſario accoſtumare dalla prima infanzia i fanciulli a riflettere un poco in aſtratto intorno agli errori, ne i quali i ſenſi ci fan cadere, acciò poi divenuti adulti poſſano emen-

dare

dare gli errori de i loro fensi,e praticare quel precetto de'Greci, *Nosce teipsum:* perche comeche queste riflessioni intorno a i fensi fentono un poco del Metafifico, il Sig, Locke le proibirebbe a i governatori de i fanciulli, come graviffimi errori da non commetterfi nell' educazione; alla perfine il Sig.Locke avendo infegnato ne i fuoi *Saggi di Filofofia* fotto la mafchera di Metafifico la Filofofia di Epicuro nella fua educazion de'figliuoli poi egli fi toglie dal volto la mafchera,e ci prefcrive per norme dell' educazione quelle maffime, le quali fono confeguẽze della fua Filofofia Epicurea.

Ed invero in quella guifa, che ne i fuoi faggi di Filofofia egli ha affettato di fare una apparente dimoftrazione dell' efiftenza di un Dio intelligente, nella fua educazione de i figliuoli egli affetta di prefcrivere, che s'infegni a i figliuoli l'efiftenza di Dio: ma invero così ne i fuoi *Saggi di Filofofia*, come nella fua *Educazione de i Figliuoli* egli credeva fuperflua questa cognizione di Dio, e credeva folamente, che foffe neceffario a lui di fcriverla nella fua Filofofia, e di prefcriverla nella fua educazione per liberarfi dalla taccia di Epicureo; nel rimanente poi in tutta la fua educazione egli non prefcrive altro da darfi a i fanciulli, che abiti piacevoli di fenfo, e leggiere fcienze da i fenfi dipendenti; e fe vediamo nel Capitolo terzo ch' egli ordina, che fi accoftumino a primo i figliuoli a niegare la loro volontà, egli fiegue anco in ciò il precetto di Epicuro, il quale infegna, che acciò noi poffiamo godere ne i fenfi, è forza di emendare l'eccesso de i fenfi per lo mezzo de i fenfi isteffi a fine di rendergli piacevoli in rendendoli moderati. Così dunque il Signor Locke prefcrive quelle norme di educazione prive in tutto di rifleffione aftratta, e di raziocinio aftratto, che prefcrivebbero tutti gli Epicurei.

Un Scettico poi, il quale perche di tutto dubita, non sa fe una tal maffima fia virtuofa, o viziofa non



p. 308

può certamente determinare se più un abito, che l'altro si debba dare a i fanciulli, e se noi siamo, o nò: e se essendo, siamo o nò soggetti agli abiti. Questo Scettico, dico, non si darebbe briga di determinare norme di educazione dirette a formare costumi buoni, o rei, ma solamente seguendo la massima della sua Atarrasia, e della sua Meteopatria, egli s'ingegnarebbe di dare a i fanciulli un abito d'indifferenza verso tutte le cose, e con ciò di formare un uomo indolente: alla perfine uno Scettico lasciarebbe, che l'istessa natura, la quale ci pone al mondo, in quello ci reggesse, e ci governasse.

Se un Stoico prescrive le norme dell'educazioni de' fanciulli, egli vorrà, che ogni senso si estingua in quelle tenere Anime, e vorrà dare a quelle menti ancor nascẽti l'idea di una rigorosa giustizia esercitata senza amore, e senz'odio, e l'idea di quel destino, che lo rende indifferente alle cose tutte.

Se un Giansenista prescrivesse le norme dell' educazione, egli vorrebbe, che sin dalla tenera infanzia i fanciulli si accostumassero ad abborrire ogni cosa, che da mondo dipende, e che voltassero al mondo in tutto le spalle per ergersi a volo nel fortunato amore verso Nostro Signore Giesù Cristo, e farebbero abborrir loro come ree, e come degne di castigo così le virtuose, come le viziose passioni: e se il contrario di questo, che io dico così gli Stoici, come i Giansenisti facessero, non adempirebbero a i doveri delle Sette, ch'essi professano, perche in conseguenza della loro dottrina sarebbe lo stesso, che nuocere a i teneri fanciulli il dar loro nell' infanzia abiti di mente, e di senso contrarj a quella sapienza, la quale fatti adulti dovranno seguire.

Vogliamo ora narrare le norme di educazione, che un Filosofo Platonico Cristiano, e sincero prescriverebbe da seguirsi.

Le norme da prescriversi per l'educazione de i

fan-

fanciulli, gli ordini da istituirsi, e le leggi da prescriversi sono (come abbiam già detto) conseguenze della Filosofia, che siegue lo stato, giusto come sono i Corollarj conseguenze delle proposizioni di Euclide; ma siccome (per mio avviso) non vi è buono, e vero Geometra, se non che quello, il quale da Metafisico operando non si contenta d' intendere solamente le particolari proposizioni di Euclide, ma vuol conoscere negli universali l'origine, e l'essenza della Geometria: dell'istesso modo necessaria cosa è, che un Filosofo politico vada a rintracciare ne i fonti della Metafisica l'origine, e l'essenza della politica, acciò possa poi determinare le norme, con le quali si devon educare i fanciulli, e quelle con le quali si devono istituire gli ordini, e dettare le leggi della Repubblica.

Faremo dunque noi ora vedere prima, come dalla Filosofia di Platone si deduca in genere la necessità di educare i fanciulli: e poscia additaremo in breve i fonti Metafisici, da i quali si possono trarre le norme, e le leggi dell'educazione de i fanciulli: sempre dimostrando, come quelle dalla Platonica Sapienza discendano. Porremo poi queste norme in forma di Assiomi, acciò il Lettore abbia aggio di esaminarle ad una ad una.

### *Dell'origine dell'Educazione, e della necessità di quella fra gli Uomini.*

Platone c'insegna, che quando l'Anima và ad informare il corpo, in lei s'oscurano in modo le idee del vero, e del buono, che senza l'ajuto delle reminiscenze avvivate dalla riflessione l'Anima non si sprigionarebbe mai da i sensi, nè più ritornarebbe a svegliare in lei quelle innate idee del vero, e del buono, ch'ella trae da Dio, se ella non avesse in se il dono delle reminiscenze avvivate dalla riflessione, che l'

Ani-

Anima và a poco a poco svegliando in se stessa per liberarsi da quel carcere della materia, che opprime in lei le innate idee del vero, e del buono; ma perchè quando le conoscenze dell'Anima sono tutte nella materia sepolte, ella però non lascia di esser vivente: da ciò ne avviene, ch'ella sia mossa dalle scosse delle forme a noi esteriori, le quali agitando, e movendo il corpo, che la veste, s'imprimono nell'Anima le forme delle sensazioni; in questa guisa si formano nell'Anima i sensi, i quali impediscono all'Anima di svegliare in se per lo mezzo della riflessione astratta le reminiscenze del vero. L'Anima poi formando naturalmente sù de i sensi abiti di pensieri, altri piacevoli, altri molesti, da i sensi tirata in quegli abiti di senso si rimarrebbe, nè più sveglierebbe in se le conoscenze del vero, formando a se stessa un raziocinio astratto, e puro. Ora da ciò ne avviene, che i Fanciulli abbiano dell'ajuto degli altri uomini bisogno, i quali dando a i fanciulli abiti opposti a quelli abiti viziosi, che i sensi imprimono nell'Anima; la fornisca prima di virtuosi abiti, e poscia liberata da quegl'impedimenti per lo mezzo dello studio astratto, alle conoscenze delle verità eterne un'altra volta l'innalzi.

Questa che abbiamo narrata è per conseguenza della Filosofia Platonica l'origine, e l'essenza della necessità dell'educazione. Chi poi vuol vedere a parte a parte dimostrata l'origine, e'l progresso, col quale l'Anima sveglia in se le idee del vero, e del buono, legga le cinque proposizioni *della quinta parte della nostra Filosofia Tomo 2.*

Or qui è da considerarsi, che questa dottrina Platonica, dalla quale l'origine, e la necessità dell'educazione si deduce, niente ripugna alla nostra Santa Cristiana Religione: perche credendo noi, che Iddio imprima nell'Anima nel tempo, che la crea dal niente quelle istesse idee del vero, che Platone come gen-

gentile ha creduto, che fossero eterne nell'Anima, gli abiti di senso si devono formare nell'Anima, e le idee del vero si devono in quella risvegliare per quelle istesse norme di educazione, e per quegli stessi mezzi di studio, che dalla Filosofia Platonica si deducono. Spiegaremo in appresso ne i seguenti assiomi i precetti particolari riguardanti l'educazione de i fanciulli, ma prima vogliamo far vedere ciocchè si possa sperare dall'educazione.

### *Delle forze dell'Educazione e ciocchè si possa sperare da quella.*

SEnza educazione, gli uomini dalla natura formati per le alte conoscenze, e per le grandi virtù si perdono, ma con l'educazione gli uomini dalla natura non formati per le grandi conoscenze, e per le grandi virtù, non mai grandi uomini nelle scienze, nè di virtuosi costumi divengono, ma in vece di ciò si rimangono sempre dentro i limiti della Critica, e della Pedanteria: ed in ciocchè riguarda la virtù sono sempre inclinati a i vizj d'iniquità, se lo stesso timore, che in quelli li precipita, con le minaccie della pena non li frena; ed eccone la pruova.

Secondo la dottrina Platonica le Anime partecipano quali più, quali meno dell'amore ch'è in Dio, e della Divina intelligenza; ora questa diversa partecipazione di amore, e d'intelligenza è quella, che (secondo Platone) fa sì, che quelle Anime meschine, le quali scendono da Dio poco men, che in tutto prive di amore verso il vero e verso il buono, non sì tosto sono entrate nel corpo, che cedono in tutto alle forze di quel timore; il quale (come abbiamo detto) è cagione che le Anime inclinino alla malizia, e che poi dalla malizia faccino passaggio a i peccati d'iniquità; alla perfine l'infermo amore, che quelle Anime meschine

suc-

fucciano da Dio non è in alcun modo possente a liberarle dal peso della materia, che le opprime, e quindi è che cedono al timore, ed a cagion del timore alla malizia, ed all'iniquità s'abbandonano.

Questa proprietà dell' Anima dalla dottrina Platonica dedotta, l' abbiamo ampiamente spiegata nel *Capitolo 5. tom. 2. della nostra Filosofia*, nel quale abbiamo ragionato dell'estro. E quì di nuovo è da osservarsi, che questa forza dell'inclinazione degli uomini, la quale si deduce da Platone, niente ripugna alla nostra Santa Religione: perche noi possiamo credere, che quando Iddio crea le Anime dal niente, dia per opera della sua providenza più ad una Anima, che ad un altra di quella abilità, la quale c'inclina più, o meno all'esercizio delle sublimi virtù, ma perche Iddio dà a tutti il libero arbitrio tutti hanno la facultà almeno di non peccare. Passiamo ora a spiegare la natura, e la forza dell' educazione.

Tre cose sono necessarie per formare un vero uomo sapiente, e virtuoso: la prima è l'inclinazione, la quale si può bensì moderare, ma non mai mutare in tutto: la seconda consiste ne i buoni abiti dalla prima infanzia contratti: e la terza è la buona disciplina, cioè la sapienza, con la quale si prescrivono gli abiti di virtù da darsi a i fanciulli, e si confermano con le conoscenze i buoni abiti di virtù dall'infanzia acquistati; ed eccone la pruova.

Se avviene, che un uomo, il quale non abbia sortito prima quello innato amore, che inalza l'Anima alle nobili conoscenze, ed all'esercizio dell' eroiche virtù, voglia per lo mezzo dello studio aspirare all' acquisto di questi rari preggi, egli non vi giungerà mai: imperocchè essendo egli debole nell' amore, non avrà mai quell'estro fortunato, il quale Platone dice nel Dialogo *dell'Io, over de furore Poetico*, non esser altro che amore; e la cagione per la quale questo tale di amore, e di estro mancante non giungerà

mai

mai all'acquisto delle altre conoscenze delle scienze, nè all'esercizio dell'eroiche imprese, e perche l'estro è quello, che produce la creazione così in ciò che riguarda le sublimi, e nuove conoscenze, come nelle altre eroiche azioni, perche la natura somministra a tutti gli uomini un sufficiente grado di raziocinio: da ciò avviene, che tutti quegli uomini, i quali hanno la facoltà di ragionare, possano altresì acquistare la scienza de i Pedanti, e quella de i Critici, la quale non dipende dall'estro, e dall'amore: avvegnache la scienza non è già quella, che produce la creazione, ma in vece di ciò la scienza serve alle Anime creatrici per emendare gli errori, che'l fuoco dell'estro produce; ond'è, che alle Anime, che non han sortito da Dio l'estro creatore, altra cosa non somministra la scienza, che critica, e pedanteria. Daremo ora una similitudine, la quale mostra con viva imagine la differenza, che vi è fra le Anime create per il grande, e quelle create per il mediocre.

Poco men che tutti gli uomini hanno sortito dalla natura la facoltà di acquistare l'arte di camminare: pochi sono poi quelli, che hanno sortito dalla natura l'abilità di saltare con agilità, e leggiadria in alto: e pochi ancora son quelli, che nati stroppj non possono nemmeno acquistare la facoltà di camminare. L'abilità de i primi è simile a quella di quegli uomini mediocri, che acquistano la facoltà di critici, e di pedanti, la quale è poco men che comune a tutti: l'abilità de i secondi è quella delle menti eroiche, e creatrici, la quale pochi uomini hanno: quella de i terzi è quella de i scemi di raziocinio mancanti, i quali pure son rari. Passiamo ora a spiegare le altre proprietà dell'educazione.

Se avviene poi, che nell'uomo manchi quella buona educazione, con la quale dalla prima infanzia si debbono dare a i fanciulli i buoni abiti di senso, al-

lora le anime create per le grandi cose acquistano i grandi vizj: e ciò a cagione, che quel forte, che la natura ha posto in quelle, non può lasciare di esercitare le sue forze in tutto ciò ch'egli s'impiega, e quindi proviene il volgar detto: *Corruptio optimi pessima*.

Se avviene poi, che i buoni abiti non vengano confermati dalla buona disciplina, cioè dalla sapienza, quelli facilmente nell'animo s'indeboliscono, e si mutano: imperochè gli abiti virtuosi difficilmente si acquistano, e facilmente si perdono, la dove gli abiti viziosi facilmente si acquistano, e difficilmente si lasciano: vero è bensì, che l'attenta censura de i magistrati è valevole a mantenere ne i Popoli i virtuosi abiti dalla natura contratti: ma se avviene, che questa prudente censura nella Repubblica si trasandi, la piena degli uomini viziosi, che sempre abbonda nelle corrotte Repubbliche, scancella in un momento dall'animo i buoni abiti di virtù dalla prima infanzia contratti, e tutto il Popolo vizioso ne diviene. Sono dunque necessarj per formare buoni uomini le menzionate tre cose, cioè buona inclinazione dalla natura sortita: buoni abiti di senso della buona educazione dalla prima infanzia formati: e buona disciplina nell'età adulta acquistata; ed oltre a ciò vi è bisogno di prudente magistrato, il quale queste cose tutte con la prudenza promuova, e con la censura mantenga.

Diremo ora alcune proprietà della mente umana dalla sapienza Platonica dedotte, le quali servono per determinare i modi, con i quali si devono i fanciulli educare: e poscia diremo quali debbano essere i virtuosi abiti di senso, che dalla prima infanzia si devono dare a i fanciulli.

Mas-

*Massime, o siano Assiomi, con i quali si spiegano alcune proprietà dell' Anima umana dedotte dalla scienza Platonica alla Cristiana non ripugnante; le quali Massime servono per determinare i modi, con i quali si devono educare i Fanciulli.*

# ASSIOMA I.

*La perfezione è solamente nell'* Uno, *e tutte le cose particolari sono più perfette, o meno perfette secondo che sono più simili all'*Uno.

AL certo se il Signor Locke, e tutti gli altri Sensisti, i quali professano di giudicare in Filosofia col solo Criterio dell'esperienza sensibile, si degnassero un pò di giudicare delle origini, e delle essenze delle cose dall'esperienza di quelle intime, ed universali proprietà, che si osservano essere nelle cose particolari, non durarebbero fatiga ad alzar la lor mente alla conoscenza delle verità eterne, e conoscerebbero ancor essi l'esistenza di quell'*Uno*, che Platone ci ha nel Parmenide maravigliosamente spiegato: insegnandoci, che quello è il principio, ed il fine delle cose tutte, l'Archetipo universale, e l'esemplare perfettissimo di tutte le cose, che sono da lui, in lui, e per lui: Veniamo alla pruova.

Se noi consideriamo con riflessione (astratta però) quali sono quelle proprietà, le quali rendono le cose particolari più, o meno perfette, subito anco l'esperienza ci fa vedere, che la maggior somiglianza all'

*Uno* le rende più perfette, e la maggior disomiglianza a quello le fa più imperfette: ed eccone la pruova anco dall'esperienza dedotta.

Il corpo umano è tanto più perfetto quanto più le parti, che lo compongono, sendo fra loro in armonica proporzione, formano un tutto, il quale quantunque costi di parti innumerabili in virtù dell' armonia, che regna fra esse, diviene simile all' *Uno*: ed in tutte le altre forme corporee, cioè negli animali bruti, nell'erbe, nelle piante, nelle pietre, in ciò che riguarda il corpo si vede regnare la stessa proprietà, che regna nel corpo umano.

Se noi consideriamo le proprietà dell' Animo umano, vediamo che la felicità di quello solamente consiste nell'essere simile all'*Uno*: imperciocche intanto l'Animo umano può essere tranquillo, e beato, in quanto che il senso, e quella ragione, la quale dipende dalla conoscenza delle verità astratte, ed eterne fra esse non discordino, ma che in vece di ciò formino fra esse una Unità composta dall'intelligenza del vero, e dal desiderio del buono nel piacere de i sensi: Alla perfine la felicità umana consiste nella perfetta armonia fra la ragione, ed il senso, per modo che questi non turbino quella, e quella ordini, ma non impedisca il vero piacere, che all'Anima apprestano questi. Ciò io ho assai ben dimostrato nel Libro da me indirizzato alla Signora D. Aurelia d'Este Duchessa di Limatola, Dama la quale per la sua scienza, per le sue virtù, e per le doti di bellezza, che possedeva si rese illustre in tutta l'Italia; in quel libro, dico, il di cui titolo è: *Ragionamenti di Paolo Mattia Doria &c.* io provai, che la felicità di Adamo consisteva nella perfetta armonia, che regnava in lui fra il senso, e l'intelligenza per modo che uno non era all'altra, nè l'altra all'uno di pena, e di dolore; adunque la felicità umana consiste nella perfetta Unità, che forma-

no

no fra essi il senso, e quella ragione, la quale dipende dall'astratta intelligenza del vero.

Ma gli Epicurei istessi, il Criterio de i quali è (come abbiam detto) solamente l'esperienza sensibile: poiche niegano all'Anima umana il nobile attributo delle idee innate del vero, e la conoscenza delle verità astratte, non possono niegare però, che l'umana felicità non consista nell'essere le passioni simili all'*Uno*: perche mentre Epicuro ordina nella sua Morale, che dagli uomini si debbano moderar le passioni, le quali per natura vanno nell'uomo all'eccesso, certamente lo stesso Epicuro vuole, che la felicità umana consista nell'armonia fra le passioni istesse: ciocche è lo stesso che dire, che la felicità umana consiste nell'*Uno*.

Vero è bensì, ch'Epicuro niega per sola ipotesi, che vi sia quell'*Uno* realmente esistente, il quale è l'esemplare perfettissimo di tutte le cose particolari, le quali sono simili all'*Uno*: e ciò niegando, gli Epicurei non si avvedono, che se questa proprietà, che hanno le cose particolari di essere simili all'*Uno* non dipendesse da una Unità realmente esistente, bisognarebbe dire, che ogni corpo è un Dio da se stesso, senza ch'egli intenda se stesso; nè mai si potrebbe spiegare la cagione, per la quale gli uomini, ed i bruti animali sentono, se non si concedesse l'esistenza almeno di un Ente vivente, e senziente infinito, ed eterno, il quale come infinito, ed eterno fosse l'esemplare perfettissimo, e fosse l'Archetipo delle sensazioni particolari, che hanno le forme: ma ne meno attribuendo a Dio gli Epicurei un senso infinito, ed eterno potrebbero essi spiegare l'origine delle forme, perche (come abbiam dimostrato nel Capitolo quinto) se Iddio non avesse infinite idee, nemmeno vi potrebbero essere infinite forme, perche quelle sarebbero superflue in un Dio, il quale fosse pago e con-

contento nel suo infinito senso di se stesso, e privo d'idee di cose particolari; così dunque questa sensazione infinita ed eterna è forza che sia mal grado gli Epicurei intelligenza; ed idee. Proseguiamo ora a dire le altre cose, nelle quali si ammira la proprietà dell'*Uno*.

Nello studio delle scienze l'esperienza ancora c'insegna, che la conoscenza dell'Unità è quella, che ci fa conoscere l'origine e la natura delle cose; che nella scienza si cercano d'intendere; e che ciò sia vero: è vana, ed in tutto inutile ogni Logica la quale non insegna alla mente, a conoscer quell'*Uno*, nel quale solo il vero consiste o in quanto a se, o in quanto al modo dell'essere delle cose: nelle Matematiche sono solamente capaci di crear nuove cose quelli, che intendono la natura, e l'uso dell'unità: e quelli solo dalla Geometria s'inalzano alla conoscenza delle verità eterne, e Metafisiche, i quali conoscono le proprietà generali dell'Unità; e questa appunto è la cagione, per la quale i Sensisti Epicurei fuggono, come le Volpi dal fuoco, dallo studio di quella parte di astratta Geometria, la quale (come abbiam detto ne i *Cap.* 2., *e* 3.) inalza la mente alle conoscenze Metafisiche. Ma non vogliamo ora ritornar da capo a combattere gli Epicurei, i quali abbiamo abbastanza combattuti in tutta la nostra Filosofia; proseguiamo ora a mostrare la somiglianza, che le cose tutte hanno con l'*Uno*.

Se noi consideriamo l'uomo nelle qualità a lui estrinseche, come a cagion di esempio, sono lo stato, ch'egli tiene nella Republica, e l'impiego, ch'egli esercita in quella, subito vediamo, che intanto l'uomo è buono, in quanto la sua essenza morale, il suo stato, e la sua professione formano una *Unità*; ed a cagion di esempio: imaginiamo un nobile Padre di famiglia, alcerto costui non può esser buon Padre di

fa-

famiglia ed uomo ingiusto: Un Senatore non può esser buon Senatore, ed uomo ingiusto: un Cavaliere non può essere buon Cavaliere, ed uomo ingiusto: molto meno un Sacerdote può esser buon Sacerdote, ed uomo ingiusto, uno il quale professa la più rigorosa morale cristiana; se poi è uomo ingiusto, egli è certamente un ipocrita, o un uomo di coscienza erronea; alla perfine bisogna sempre che nell'uomo, l'uomo, lo stato, e la professione formino una Unità. E quì è da considerarsi, che l'uomo è a riguardo del suo stato, e della sua professione quello, che Iddio è a riguardo di tutte le cose particolari, perche siccome Iddio spande in tutte le cose particolari le virtù, che sono ne i suoi attributi di perfezione: dello stesso modo l'uomo morale deve spandere nel suo stato, e nella sua professione le virtù, che sono in lui, acciò quelle poi si propaghino, e si diffondano ne i suoi figli con l'insegnamento, e nella Repubblica con le opere, e con l'esempio.

Questa proprietà, che si osserva nell'uomo è proprietà, la quale lo rende simile a Dio, perche siccome in Dio gli attributi, che a nostro riguardo sono diversi, in Dio sono *Uno*: così nell'uomo gli attributi diversi, che convengono all'uomo, allo stato, ed alla professione, devono esser *Uno*.

Nelle passioni ancora si osserva la proprietà dell'*Uno*, perche se l'uomo vuole appagare passioni diverse, egli entra in quella infelicità, che apportan i desiderj l'uno all'altro ripugnanti: Se un Politico si prefigge più, e diversi fini da conseguire nello stesso tempo, non ne conseguisce nessuno; ed alla perfine in tutte le virtuose azioni umane risplende la luce dell'*Uno*, ed all'incontro nelle viziose vi si osserva il difetto, che regna nelle cose, che sono molte, e diverse.

Se riguardiamo la perfezione di una Repubblica,

ca, vediamo, che quella consiste nell'Unità, che formano la vera, e perfetta Religione, la sapienza, e la virtù de i Magistrati civili a i dettami della Religione non ripugnanti, l'obedienza del Popolo, la fortezza dell'Esercito mantenitore delle leggi incontro a i ribellanti da quelle, ed incontro a i nemici dello stato; alla perfine se consideriamo la perfezione della Repubblica vediamo, ch'ella consiste nell'Unità, che si forma dalla Religione, da i Magistrati legislatori, dall' obedienza del Popolo, e dalla disciplina, e dal valore dell'Esercito; ed in quest' esempio della Repubblica ancora è da considerarsi, che vi risplende l'esempio della Divina intelligenza, e della Divina providenza, perche in quella guisa che Iddio spande nelle cose tutte i raggi de i suoi Divini attributi: la sapienza, e la virtù del magistrato nella Repubblica, over quella del Principe nella Monarchia sparge, e diffonde la virtù in tutti gli ordini dello stato. Se noi consideriamo la virtù militare di un esercito, vediamo, che ella consiste nel fare, che un numero innumerabile di soldati divenga, come se fosse un solo uomo: imperciocchè intanto l'esercito è virtuoso, inquanto che a guisa di un corpo umano egli obedisce prontamente al Capitano, il quale è la mente del campo: Se riguardiamo la sanità umana, ella dipende dall'armonia delle parti, che formano l'Unità; alla perfine la perfezione delle cose particolari in altro non consiste, che nell'esser simili all'*Uno*, ed all'incontro la loro imperfezione nell'esser dissimili a quello consiste. A tal fine vogliamo noi ora ne i seguenti Assiomi mostrare le cagioni di quei difetti, i quali fan sì, che l'Anima umana si dilunghi dalla perfezione dell'*Uno*, acciò poi possiamo prescrivere le norme di quei modi, con i quali si possono nel tempo dell' educazione emendar ne i fanciulli.

# ASSIOMA II.

*La volontà è più forte negli uomini, che la ragione.*

Questa proprietà è prodotta nell'Anima non già dalla intrinseca natura dell'Anima, ma dall'accidente del corpo, ch'essa informa; e che ciò sia vero: e certissima cosa, che quando l'Anima si sepellisce nel corpo, ella è tutta scossa, e battuta dal moto delle parti organiche del suo corpo, le quali sono mosse, ed agitate dalle scosse delle cose esteriori; e con tutto ciò rimane sempre nell'Anima quella facoltà di conoscer se stessa, la quale avvalorata dallo studio della Filosofia fa sì, che l'uomo conosca non solo per esperienza i suoi difetti, come dicono il Signor Locke, e gli altri Epicurei, ma fa sì che ella conosca la vera origine, e la vera essenza de i suoi difetti, quelli alla vera origine, ed alla vera essenza della virtù paragonando: cosa al certo, che l'Anima umana non potrebbe fare, se la virtù non esistesse realmente in Dio, e se non fosse *Una*, e se l'uomo non avesse la facoltà di conoscerla per lo mezzo di un raziocinio astratto, e puro, ch'egli forma a se stesso a fine di risvegliare in se quelle idee innate del vero, che sono in lui.

Da tutto questo si deduce, che le intrinseche, e prime proprietà dell'Anima sono l'amore, e l'intelligenza, ma che poscia a cagione del corpo, nel quale l'Anima risiede, le percezioni, ch'ella forma sù de i sensi, benche estrinseche all'Anima, divengono nell' Anima prime forme di pensieri, per modo che prevagliono alle idee del vero fin' a tanto che l'Anima abita nel corpo: se però non avviene, che con la sapienza ella in se le risvegli, e con ciò liberi se stessa dal-

della tirannia de i sensi; questo l'abbiamo dimostrato abbastanza nell'antecedente capitolo.

# ASSIOMA III.

*Gli abiti di mente sono negli uomini più forti, che la ragione.*

QUesta proprietà dell'Anima è ancora prodotta nell'Anima dell'accidente del corpo, ch'essa informa; ed ecco come: Quando l'Anima è entrata nel corpo per informarlo, ella sente quel piacere, che'l movimento delle cose esteriori in lei cagionano: quindi ella a quel piacere si accostuma con i reiterati atti di piacere, che sente; e perche le forme de i movimenti delle cose esteriori, le quali imprimono nell'Anima le sensazioni sono di numero innumerabili, da ciò ne avviene, che innumerabili siano le forme di sensazione, dalle quali il pensiero dell'Anima è tirato.

Or questa è la cagione, per la quale si oscura nell'Anima subito ch'ella entra nel corpo l'idea di Dio, ch'è *Uno*, e l'idea del vero, e del buono, il quale perche è *Uno* non è diverso dall'idea, che l'Anima ha di Dio. Quindi poi nell'Anima dell'infinite diverse forme di sensazioni tirata, si guasta, e si corrompe quell'amore verso il vero, e verso il buono, ch'ella trae da Dio; alla perfine in conseguenza della dottrina Platonica, a cagione de i sensi si guasta nell'Anima l'idea dell'*Uno*, e del vero, l'idea del buono, ch'è *Uno*, e l'amore verso quello: e quindi è, che tratto tratto si oscurano in lei le innate intelligenze, si indebolisce in lei quell'innato amore verso il vero, e verso il buono, che trae da Dio, onde poi nell'Anima l'amore si muta in quel timore, ch'è in lei

ca-

cagione di debolezza, e di vizio, over si muta in amor guasto, e corrotto, perche indrizzato a viziosi desii. Adunque questa proprietà dell'Anima di abituarsi al piacere de i sensi, non avviene già (come dicono i Sensisti) perche tutto sia senso nell'Anima, ma avviene perche quando l'Anima informa il corpo tutta si sepellisce nella materia · ed in pruova di ciò si vede, che sempre rimane nell'Anima la facoltà di svegliare in se le idee innate, ciocchè non sarebbe se tutto in lei fusse senso, conciosiecosachè se l'Anima non fosse capace di altro che di senso, moderando in lei (come vogliono i Sensisti) quell'eccesso de i sensi, che li rende spiacevoli, e tormentosi, non mai si moverebbe in lei il desio di andar rintracciando nel mondo delle intelligenze astratte per lo mezzo di un raziocinio astratto la prima origine, e la prima essenza di se medesima, e quella de i suoi sensi istessi: e ciò, perche doppo che l'Anima avesse trovato ne i sensi quel piacere, del quale solo ella fosse capace, non potrebbe suscitarsi più nel suo pensiero alcun dubio, che vi potessero essere delle verità puramente intellettuali, le quali fossero superiori a quelle cose, ch'ella intende per lo mezzo de i sensi; ma noi veggiamo, che gli Epicurei, che'l Signor Locke, e che gli Spinosisti ancora si affatigano di dimostrare per lo mezzo d'ipotesi da loro poste ad arbitrio, e senza pruova, che l'Anima non ha le idee innate: dunque queste idee innate suscitano nell'animo dei sensisti dubio, e rimorso, e forse fatigano più essi per fare, che la loro mente si acquieti ne i sensi, che non fatigano i Metafisici per acquietarsi nelle idee innate, nelle quali certamente si acquietano, perche con dimostrazione astratta, e pura le conoscono: ed oltre a ciò, quando entrano in lor stessi per riflettere intorno alle proprietà della lor mente, conoscono anco per esperienza di averle in loro; alla per fine i sensisti provano meno, che i Metafisici quella

Vv 2 fati-

fatiga dello'ntelletto, che apporta lo studio astratto da i sensi, ma i Sensisti, e gli Scettici sentono assai più che i Metafisici quel dolore dell'animo, che sempre apporta il dubbio di seguire una scienza fallace, perche non dimostrata.

Da tutto questo dunque si conclude, che sempre che l'Anima ha gli appetiti di conoscenze astratte, i Sensisti non possono trovare ne i sensi quella tranquillità dell'animo, alla quale aspirano, perche rimangono sempre nel dubbio della loro scienza; ma nel Capitolo 2. noi abbiamo provato, che l'Anima ha gli appetiti di conoscenze astratte: dunque i Sensisti sono più inquieti nella loro pretesa tranquillità, che i Metafisici.

## ASSIOMA IV.

*Gli abiti di mente, e di senso; i quali si formano dalla prima infanzia divengono nell'uomo natura; all'incontro quelli, che si formano doppo la prima infanzia sono abiti d'imitazione, e non mai naturali.*

Questo avviene perche essendo ne i fanciulli le parti organiche del cervello tenerissime, ed in tutto pieghevoli cedono in tutto alla forza del moto, che in quelle imprimono le scosse delle cose esteriori. Or quindi è, che si muta essenzialmente la forma, e la figura delle parti organiche del cervello del fanciullo: onde poi in appresso quelle forme

me già mutate divenendo con l'età più stabili, e più consistenti, quel moto che si è impresso nelle fibrille nervee del cervello della prima infanzia, rimane sempre impresso nelle fibre fatte già dure, e consistenti nel cervello. Spiegaremo ora più in particolare come ciò avvenga.

Perche le fibrille nervee del cervello del fanciullo sono (come abbiam detto) tenerissime, le scosse, che gli organi sensorj ricevono dal moto, che le forme esteriori nel corpo imprimono, mutano essenzialmente la forma delle anzidette fibrille: ma all'incontro quando nell'uomo già reso adulto le fibrille nervee del cervello sono rese dure, e consistenti, il moto, che l'atto della riflessione fa nelle fibre del cervello non è più valevole a mutare nel cervello la forma, che dalla prima infanzia le fibrille di quello hanno preso: e nemmeno il moto, che nelle fibre del cervello imprimono le forme esteriori nel tempo dell' età adulta è possente a mutare la prima forma, che le fibrille han preso nel tempo dell'infanzia, onde sempre quella prima forma di movimento, che han preso le fibrille nervee del cervello nel tempo della prima infanzia rimane indelebile nel cervello, e perciò rimangono sempre nell'Anima i primi abiti di senso della prima infanzia contratti; ed a cagion di esempio: se nel materno utero il feto ha contratto dalla madre una forma di sensazione in genere di timore, le fibrille nervee del cervello del feto avranno preso quella tal forma, che muove nell'Anima il senso del timore; ma perche dopo che il bambino è uscito alla luce del mondo le fibrille nervee, e tutte le parti del fanciullo si mantengono ancora tenere, e flessibili fino ad una certa età più adulta, quindi è che la forza dell' educazione può ancora scancellare quelle forme di sensazioni, che'l feto ha preso nell'utero materno, e quelle, che ancora ha avuto vivendo in fascie; ma se

all'

all'incontro avviene, che le viziose forme di sensazioni per mancanza di educazione si mantenghino nel fanciullo fino all'età adulta, allora quelle divengono dall'animo indelebili, ond'è, che la ragione, e'l libero arbitrio possono bensì frenarle, per modo che non ci costringano a peccare, ma non possono estinguerle in noi per modo che sempre non si risveglino, e ci tormentino.

A me sembra che fra gli abiti di senso, che si contraggono dalla prima infanzia, e quelli, che si contraggono nell'età adulta sia quella differenza, che vi è fra le macchie, che si fanno nel sole, le quali mutano essenzialmente la sostanza del sole, e le nuvole, le quali ponendosi avanti i nostri occhi a noi l'oscurano, ma non lo mutano essenzialmente; or questo è la ragione, per la quale gli abiti di mente contratti dalla prima infanzia sono indelebili: tal che quelli, che si contraggono doppo la prima infanzia non possono produrre nell'uomo altro, che un contrasto fra la ragione, e gli abiti, che si sono formati dalla prima infanzia; or questa forza che hanno in noi gli abiti di senso dalla naturale inclinazione, e dalla prima infanzia contratti, fa sì, che gli abiti, che si formano nell'età adulta siano abiti d'imitazione, e non mai naturali; e la cagione di ciò si è, che quando noi abbiamo da fare qualche operazione contraria a quella, che ci detta o l'amore, o il timore, noi siamo forzati ad imitar quell'azione, che la ragione ci prescrive, frenando quella che'l senso o di amore, o di timore c'ispira; ed a cagion di esempio: colui che ama di fare un ingiustizia è costretto ad imitare l'uomo giusto, in facendo la giustiza: il timido soldato, il quale vorebbe fuggire dal pericolo, è costretto ad imitare il forte: ciocche vale a dire, che gli uomini, che hanno contratto dalla natura e dalla prima infanzia abiti di senso contrarj alla ragione, sono sempre in mez-

zo

zo ad un continuo combattimento fra la prava volontà, e la ragione. Vero è bensì che degni sono di merito, e di lode quei morali, i quali in questo aspro combattimento riportano la vittoria sovra la lor prava volontà; ma perche la forza de i sensi è troppo grande, questa vittoria così di rado si ottiene, che quasi che sempre si avvera negli uomini il detto di Terenzio, *trahit sua quemque voluptas*.

Ma con tutto ciò anco la forza degli abiti ci fa conoscere, che l'Anima umana ha l'idea innata del vero, perche malgrado tutta la forza degli abiti di senso per lo mezzo della Filosofia ella conosce il vero, che deve seguire, è si duole di non poterlo seguire, perche è incatenata dagli abiti di senso, poiche l'Anima non potrebbe avere questa nobile facoltà di giudicar de i suoi sensi se non avesse l'idea innata del vero; ed in pruova di ciò noi veggiamo anco per esperienza, che i sciocchi i quali lasciano sepolte nella materia, e nel senso le idee innate del vero sono a guisa de i bruti animali, strascinati da i sensi: nè vedono la catena, che li lega, nè i tiranni, che li strascinano; ma all'incontro veggiamo, che i buoni Filosofi facendo uso del libero arbitrio, che Iddio ha dato all'uomo si liberano dalla tirannia de i sensi, e degli abiti: o se la natural debolezza gl'impedisce di liberarsene, dicono almeno, come Seneca Tragico fa dire a Medea: *Video bona, probo que, deteriora sequor*. Ecco dunque, che quando l'esperienza si fa non dalle cose a noi estrinseche, come fanno i Sensisti, ma si fa considerando per lo mezzo dell'astratta ragione quelle proprietà della mente, e dell'animo, che per esperienza sentiamo in noi, allora si conosce l'esistenza delle idee innate, anco provata per lo mezzo di quello, che in noi fanno i sensi.

A S-

## ASSIOMA V.

*Dagli antecedenti Assiomi se ne deduce il seguente, cioè: Le passioni viziose cominciano ad offender l'Anima dal primo momento, che l'Anima entra nel corpo per informarlo, e la offendono fino alla morte; e perciò è necessario reprimere ne i fanciulli con l'educazione le passioni della loro prima infanzia.*

NEl nostro libro *della Vita Civile* abbiamo dimostrato, che l'educazione deve cominciare prima dal morigerare l'imaginazione delle gravide madri, acciò il feto prenda nell'utero materno quelle forme di sensazione in genere, le quali sono virtuose passioni, e poi dare dalla prima infanzia a i fanciulli i virtuosi abiti di mente, e di corpo. Le passioni, che si devono sradicar dall'infanzia sono il timore vile, l'invidia, e tutti gli altri vizj d'iniquità, e di debbolezza, che l'amor guasto, ed il timor vile nell'uomo producono.



AS-

# ASSIOMA VI.

*La prima virtù, che nel tempo dell' educazione si deve promuovere ne i fanciulli è la fortezza dell'animo giunta a quella del corpo.*

LA dimostrazione di questo assioma è evidente: imperciocche se si considera l'essenza delle quattro virtù, cioè Giustizia, Fortezza, Temperanza, e Prudenza, subito si vede, che un uomo timido, e vile non può essere perfettamente giusto, mentre non può avere quella costanza di animo, ch'è necessaria all'uomo giusto per sostenere la verità incontro alla forza de i potenti, incontro alle lusinghe degli adulatori, incontro alle sue passioni medesime; ed alla perfine l' uomo debole non può resistere a tutte quelle arti de i maliziosi prevaricatori, i quali tentano di opprimere la giustizia. Oltre a ciò il debole sarà ancora difficilmente prudente, e temperante, perche egli non avrà forza di animo per resistere agli assalti delle passioni, che c'inclinano all'ira, ed alla concupiscenza; così dunque ancorache un uomo abbia dalla natura buona indole sortita, se avviene ch'egli sia di animo debole, non potrà mai essere perfettamente giusto, e virtuoso: Se avviene poi, che l'uomo debole abbia ancora dalla natura maligna indole sortito, egli s'abbandona certamente a tutti quei vizj d'iniquità, i quali in questo Capitolo abbiamo detto, che sono nell'Anima dal timore prodotti; la prima virtù dunque, che si deve ne i fanciulli promuovere è quella della fortezza dell'Animo.

Importantissima cosa è ancora dare a i fanciulli la fortezza del corpo alle fatighe accostumandoli: imperoche essendo troppo l'Anima col corpo congiun-

ta, da ciò ne avviene, che se 'l corpo è debole, ed infermo, l'animo ancora il più delle volte s'indebolisca. Oltre che gli uomini deboli di forze corporee non possono alla Repubblica servire, perche non possono sostenere le fatighe della guerra, nè quelle degli studj: fatighe le quali è necessario, che soffrano i cittadini di una ben'ordinata Repubblica. Di queste quattro virtù, e del modo di promoverle nella Repubblica ne abbiamo ampiamente raggionato nel *Cap. 6. Tom. 2. della nostra Filosofia, e nel nostro libro della Vita Civile, e dell'Educazione del Principe*; onde non ci daremo briga di ragionarne espressamente in questo Capitolo; Ma quì è necessario farsi una assai importante considerazione intorno alla natura dell'Anima, ed a quella dell'animo.

Platone c'insegna, che la sede delle passioni è nel fegato; ora da ciò se ne deduce, che in sentenza di Platone il fegato era la residenza dell'animo: e ciò, perche nel fegato si faceva (al credere di Platone) quel moto, che le passioni in noi generate dal senso fanno nel corpo umano; all'incontro poi l'Anima, anco secondo Platone, è quella, che averte i moti delle passioni dell'animo, e che sù di quelle riflette, e ragiona. Ora da questo chiaramente si conosce, che Platone poneva distinzione fra Anima, ed Animo, fra intelligenza, e senso, perche egli nomava animo il moto, che fanno in noi le passioni, ed appellava Anima l'astratta riflessione, l'astratto raziocinio, e l'astratta intelligenza, che l'Anima ha di se stessa, e delle sue passioni medesime.

Ora da questa distinzione se ne deduce la cagione, per la quale l'animo s'indebolisce quando è debole il corpo: e la cagione (a mio credere) è la seguente; quelle parti del fegato, o dell'ipocondrio, nelle quali noi nelle passioni sentiamo farsi un moto violento, sono deboli negli uomini deboli di corpo, onde

me-

meno resistono al violento moto, che gli ogetti, i quali producono in noi le passioni fanno negli organi sensorj; e quindi è che veggiamo, che le passioni fanno più violento moto ne i fanciulli, e nelle donne deboli, che negli uomini forti; s' indebolisce dunque l'animo essenzialmente quando il corpo s'indebolisce.

Or quì è necessario farsi una assai bella riflessione, la quale (a mio credere) è una pruova dell'immortalità dell'Anima anco dedotta dall'esperienza.

E' certissima cosa, che la pura intelligenza dell' Anima non s'indebolisce a misura, che si indebolisce il corpo; s'oscura bensì quando vengono offesi quegli organi del corpo, i quali servono di stromenti a i pensieri, che l'Anima ha a cagione del corpo, ma con tutto ciò se gli organi sensorj non sono offesi, l'Anima conserva fino alla morte del corpo la facoltà di ragionare in astratto, che per lo mezzo dello studio della Filosofia ha acquistato, e conserva tutta intera la sua pura intelligenza. Questo ce l'insegna continuamente l'esperienza, perche veggiamo vecchi di ottanta, e di novanta anni, i quali conservano la mente chiara, e forte, come l'hanno avuta nella lor prima gioventù. Potrei quì addurne moltissimi esempj, ma perche non voglio troppo in questi assiomi dilungarmi, li tralascio.

Or questa è certamente una pruova esperimentale dell'immortalità dell'Anima, perche se l'intelligenza non fosse un attributo proprio dell'Anima in tutto diverso da quei pensieri, che l'Anima forma a cagione del corpo, l'intelligenza dell' Anima s' indebolirebbe necessariamente a misura, che s' indebolisce il corpo. Da tutto questo dunque, che abbiamo detto si conclude, che la prima virtù, che si deve promuovere ne i fanciulli è la forza dell' animo, e quella del corpo, acciò poi in appresso si possa dare alla mente

quella buona disciplina, ch'è valevole a reggere, e governare i nostri sensi.

## ASSIOMA VII.

*Il timore in tutto scompagnato dall'amore prima produce viltà, poi nelle Anime ree produce malizia, ed iniquità; all'incontro l'amore in tutto scompagnato dal timore produce temerità, e presunzione.*

Abbiamo dimostrato in questo Capitolo, che 'l timore in tutto scompagnato dall'amore produce nell'animo umano quei peccati, che noi abbiamo nomati peccati d'iniquità; onde non più è uopo di dimostrarlo in questo assioma; con tutto ciò però necessaria cosa è sapersi la cagione, per la quale anco l'amore in tutto scompagnato dal timore produce temerità, e presunzione: Diamone dunque in breve la pruova.

L'amore produce sempre nel cuore umano una certa speranza di conseguire quelle cose, che ardentemente si bramano, e produce altresì una certa lusinga di possedere quei preggi di scienza, di virtù, e di grandezza, i quali realmente non si possiedono: ciocche vale a dire, che l'amore non frenato dal timore produce vanità, e temerità; ora questo avviene perche il prudente timore non essendo altra cosa, che un dubio, che l'uomo prudente ha di errare ne i suoi concetti, e nelle sue passioni: da ciò ne avviene, che se l'amore congiunto con la speranza non è frenato da quel prudente timore, il quale produce in noi il dubbio di noi medesimi, l'amore degenera nell'uomo

in

in vanità, ed in presunzione: adunque l'amore non frenato da alcun dubbio fa sì, che l'uomo sia temerario nelle azioni, che intraprende, e presuntuoso in quei preggi di scienza, o di virtù, o di fortuna, ch'egli crede certamente di possedere; e ciò a cagione che egli non dubita mai se li posseda, o no; adunque il dubio impedisce la lusinga, la temerità, e la presunzione, ma il timore è quello, che sveglia nella mente il dubio di se medesimo, e svegliando nella mente il dubio, c'induce ad esaminare noi stessi, e le azioni, che vogliamo intraprendere; adunque l'amore in tutto scompagnato da quel timore, che sveglia in noi il dubio produce temerità, e presunzione, ed all'incontro il prudente timore le frena.

Questa proprietà dell'Anima umana fa conoscere quanto sia necessario, che l'uomo abbia nella mente l'idea di quel vero, ch'è *Uno*: imperciocchè se l'uomo non dubita della sua scienza, e delle sue azioni, egli sarà certamente temerario, e presuntuoso; ma se all'incontro egli dubita sempre, egli sarà altresì sempre ignorante della verità, non conoscerà mai se stesso, e nemmen gli altri uomini, e sarà sempre incerto ne i suoi giudizj, ed irrisoluto nelle sue determinazioni. Questa considerazione è quella, che ha fatto dire a Platone, che'l Popolo di Atene era divenuto troppo libero, e che avea un po bisogno della medicina del timore. Questa considerazione è ancora quella, che a mio credere, ha indotto Platone ad ammettere nella sua Filosofia una specie di trasmigrazione delle Anime umane ne i corpi delle bestie, a fine di dare al popolo una imagine sensibile della bruttezza del peccato e della pena, che Iddio da a i peccatori. Ed in vero questa imagine spiega assai la natura de i peccati: imperciocchè un irato invidioso ed odiatore del prossimo è in tutto simile ad una tigre: un avaro, un rapace ad un Arpia: un superbo, ad un

ain feroce Leone: un timido ad una Lepre: un voluttuoso sepolto nel fango de i sensi è simile ad un porco, ed ogni peccato ci fa simili ad un animale bruto: ciocchè a i Gentili ispirava timore pensando di dover andare ad informare il corpo di uno di quei sì fatti animali; nel rimanente poi Platone non pensò mai, che questa trasmigrazione delle Anime umane nelli corpi delle bestie si facesse in effetto, perche veggiamo, che nel Fedone, nelle Leggi, e negl'altri suoi dialoghi egli c'insegna, che le Anime ree passano ad abitare nel Tartaro, e le buone a godere nella terra pura: che si trasmutano in creature eteree passando ad abitar nelle celesti sfere; e se vediamo, che le manda nel tartaro a prender forma di Cacodemoni, egli le destina a sofrir quella pena, solamente a fine di purgarsi de i vizj, che hanno contratto nel corpo, e poscia purgate in tutto, e rese in tutto simili a Dio vanno ad unirsi a Dio.

E qui parmi, che sia degna cosa da considerarsi, che anco i Gentili conoscevano la Divina Misericordia; perche in vero in questa idea di premiatore, e di castigatore, che di Dio avevano i Gentili vi è inclusa l'idea dell'attributo di un Dio solamente benefico, perche non ci faceva altro male, che quello che non poteva a meno di farci, cioè quel male, che apporta il purgarsi dalle macchie contratte dal corpo, le quali rendendo essenzialmente l'Anima a Dio dissimile, facevano, che non potesse a Dio unirsi; con tutto ciò però essi non pensavano, che ogni dissimilitudine da Dio condannasse le Anime a pene eterne, ma in vece di ciò pensavano (a mio credere) che solamente la viltà, e l'iniquità, vizj che ci fanno in tutto a Dio dissimili, fossero quelli, che Iddio puniva con lunghissima pena: pena, che poi i Poeti nomarono eterna; or questa idea, che Origene ebbe della pena, che Iddio dava a i rei, secondo Platone,

fu

ſu quella, che fece cadere in errore Origene, mentre diſſe, che ancora il Diavolo dovea andare un giorno ad abitare con Dio.

Attribuirono dunque i Gentili a Dio l'attributo della miſericordia, ma non conobbero in tutto quello della Divina giuſtizia, perche non inteſero quello, che inſegna la noſtra Santa Teologia, cioè, che chi offende un Dio eterno infinito, ed infinitamente buono è degno di eterna, e d'infinita pena; con tutto ciò però io penſo, che temerario ſia chiunque pretende di determinare i limiti dell'infinita miſericordia di Dio: onde io ſpero, che quantunque ogni peccatore ſia degno di pena eterna, ed infinita, la Divina bontà però non dia queſt'orribile pena altro, che a certi iniqui uomini, i quali con le loro iniquità ſi rendono in tutto diſſimili a Dio, e ſimili al Diavolo; ma di queſto ne abbiamo aſſai ragionato nella noſtra Filoſofia. Paſſiamo ora agli altri Aſſiomi.

## ASSIOMA VIII.

*Gli abiti di ſenſo, e le maſſime, che ſi devono dare a i fanciulli nel tempo dell'Educazione devono eſſere uniformi alla Religione, ed alla Sapienza umana, che ſiegue lo ſtato.*

PEr conſeguenza della dottrina Platonica gli abiti di ſenſo dalla prima infanzia contratti ſono (come abbiam dimoſtrato nell' Aſſioma primo) più forti negli uomini, che gli atti dell'intelletto, e della ragione. Ora ſe avviene, che quando l'uomo già fatto adulto acquiſti per lo mezzo della ſcienza la conoſcenza del vero, egli abbia nell'animo abiti di

senso, e di desiderj in tutto contrarj al vero, che conosce: la scienza non produce in lui altro, che un penoso combattimento fra l'intelletto, e la volontà, appunto com'abbiam detto nell'Assioma quarto; in vece che se gli abiti di senso della prima infanzia contratti sono uniformi alla scienza umana, ed alla Religione, che siegue lo stato, gli uomini non sentono alcun dolore nel seguire quelle virtù, che la sapienza, e la Religione prescrivono da osservarsi; ma bisogna ben guardarsi dal credere, come ci ha insegnato il Signor Locke, che ogni Religione, ed ogni sapienza sia buona per lo stato, perche la Religione è una, ed è solamente la nostra Santa Religione Cristiana, quella, che tutti dobbiam seguire; ed a mio credere, la sapienza umana è ancora una sola, ed è quella Platonica, la quale quantunque non giunga a darci la conoscenza delle verità rivelate, con tutto ciò però ci da la conoscenza delle origini, e delle essenze di quelle umane virtù, le quali ci servono poi di scala per salire all'acquisto delle sopranaturali virtù da Dio rivelate.

Necessaria cosa è altresì, che quando il fanciullo è giunto a quell'età, nella quale si va isvegliando in lui la facoltà del raziocinio, i prudenti educatori piantino nella sua mente quelle massime di virtù, che deve portar scritte nella mente, e nel cuore per tutto il tempo della sua vita: ma è necessario altresì, che quelle massime, che nella mente de i fanciulli si piantano siano uniformi alla Religione Cristiana, ed alla vera sapienza dello stato: perche se le massime fossero contrarie alla Religione, ed alla sapienza, i fanciulli fatti adulti sarebbero sempre o disubedienti alle leggi, o se fossero a quelle ubidienti per forza, e per timore, nell'intimo del lor cuore sarebbero sempre inimici odiatori della legge della Religione, e dello stato.

Tutto

Tutto questo, che abbiamo detto spero di averlo ben dimostrato nella mia Filosofia, ed in questo libro ancora. Fratanto da questo Assioma chiaramente se ne deduce quanto sia importante cosa il curare l' educazione de i fanciulli. Questo lo conoscevano bene i Gentili, e forse meglio che noi, perche io vedo, che quando la Repubblica degli Achei sottomessa la Città di Sparta per lo mezzo di Filippomene suo Capitano, fra le cose, che ordinò agli Spartani vi fu quella, che non più educassero i fanciulli alla Spartana, ma che gli educassero a modo degli Achei: ciocchè fa vedere, che i Greci conoscevano, che gli uomini rimangon sempre in quella forma, con la quale sono stati educati, onde pensavano, che per fare, che gli Spartani divenissero Achei, non vi fosse altro modo, che quello di educarli alla forma degli Achei. Ma per quanto siano grandi le forze dell'educazione, sempre si vedono scintillare nell'Anima umana le innate idee del vero, perche se gli uomini quelle non avessero, non avrebbero nemmeno quando sono stati mal educati, quel contrasto fra la ragione, e'l senso, che li crucia, e li tormenta; alla perfine quel detto di Medea da noi citato nell'altro Assioma: *Video bona, proboque deteriora sequor*, è una pruova manifesta delle idee innate.



# ASSIOMA IX.

*Nell' educazione de i fanciulli vi è un tempo, ne l quale si devono dare solamente abiti di senso: e ve n'è un altro, nel quale si devono dare massime avvalorate dalla riflessione: e ve n'è un altro, nel quale si deve insegnare la vera sapienza, almeno a quegli uomini, i quali son destinati al governo dello stato.*

PEr quello, che abbiam dimostrato ne i tre primi Assiomi, cioè, che quando l' Anima si è chiusa nel corpo, ella non può formare altri pensieri, che quelli, che lí vengono suggeriti da i sensi, se ne deduce, che nella prima infanzia non si può altro fare per l'educazione, se non che impedire, che il fanciullo non faccia abiti di senso viziosi: e perciò non si può altro fare, che dargli abiti di senso opposti a quelli viziosi, che formarebbe per sua natura, se non fosse educato; ma perche l'Anima umana ha ancora la proprietà di andare sviluppando da i sensi con la riflessione le idee innate, vuopo è, che colui, che educa i fanciulli dirigga la mente del fanciullo in questi atti di riflessione soggerendoli le vere massime opposte a quelle false massime, ch' egli formarebbe da se stesso se privo di educazione egli rimanesse abbandonato alla sua natura, ed a i suoi sensi; indi nella terza età è necessario dare a i giovani o la conoscenza delle leggi, e delle massime, che si deducono dalla scienza per formar buoni cittadini, & ad altri è necessario dare la

cogni-

cognizione della sapienza istessa per formare buoni legislatori.

La divisione di queste tre età, nelle quali si devono dare diverse forme di educazione l'abbiamo espressa nel nostro libro *della Vita Civile all' educazione del Principe*, perche in quella abbiamo divisa l'educazione nelle tre seguenti età, cioè ne i primi sette anni, ne i quali si devono dare solamente abiti di senso, ed abiti di memoria; la seconda età da' sette fino a quattordeci, nella quale si devono continuar gli abiti di senso, e quelli della memoria, ma vi si devono aggiungere le massime da imprimersi nella mente, e nel cuore del fanciullo. La terza età è poi ch'è quella da i quattordeci fino a i ventuno, l'abbiamo assegnata allo studio delle scienze: divisone invero, la quale mi sembra uniforme all' ordine, che osserva la natura nel formare in noi le potenze dell' Anima. Il modo poi come l' Anima sviluppa le sue idee, e le sue conoscenze da i sensi, che le oscurano, l'abbiamo spiegato nelle cinque prime proposizioni della nostra Filosofia Cap.5. Tom.2. Intanto fie bene fare la seguente riflessione, cioè che il bisogno, che ha l'uomo di educazione fino all' età adulta è una pruova esperimentale delle idee innate del vero, e del buono, che ha in se l'Anima; ed eccone la ragione.

Intanto l' Anima umana ha bisogno di essere fino all'età adulta morigerata nelle sue sensezioni, e nelle sue riflessioni, in quanto che essendo ella quasi infinita ne i suoi pensieri, è ancora quasi infinita nelle sue voglie: dalla qual cosa poi ne avviene, che se l'Anima indirizza i suoi pensieri, ed i suoi raziocinj alla conoscenza del vero, ella passa quasi fino all'infinito da conoscenza in conoscenza, da vero in vero; ma se all'incontro ella si abbandona alla sua natura corrotta, ed a i suoi sensi ella passa fino all' infinito da senso in senso, da errore in errore, ed alla per fine da

vizio in vizio. All'incontro se avviene che i sensi, e gli abiti di senso siano dalla scienza del vero governati, l'Anima anco abitante nel corpo gode quella felicità, che si forma dall'armonia, che può regnare frà il senso, e la ragione. Platone nel Filebo c' insegna questa verità, perche in quel Dialogo egli dice, che la felicità umana consiste nella scienza del vero, la quale dipende dallo studio, nella pratica del mondo, e nel buon uso dei sensi, il quale dipende dalla scienza, e dalla pratica del mondo.

Or quì è da considerarsi, che se l' Anima umana è infinita ne i suoi pensieri, per modo ch'è capace di passare fino all'infinito da conoscenza in conoscenza, come si vede, che fa nello studio della Geometria, in quello della Metafisica, ed in tutti gli altri, ne i quali s'impiega, ella ha certamente le idee innate delle verità astratte, e puramente intelligibili: perche se quelle essa non avesse non potrebbe passare fino all'infinito da conoscenza in conoscenza, e da voglia in voglia, come vediamo che passa.

Conferma questa verità ancora l' esperienza di quello, che veggiamo avvenire negli animali bruti, i quali perche non hanno forme infinite di pensieri, hanno ancora limitate le sensazioni; onde dopo che hanno appreso dalla madre a mangiare, ed a camminare, non hanno più di altra educazione bisogno; e ciò perche lor voglie sono limitate da i corti confini de i loro sensi.



ASSIO-

## ASSIOMA X.

*Le sole virtù umane non si possono sostenere negli uomini, se non sono con la Religione congiunte, e dalla Religione avvalorate; ma con tutto ciò la sola Religione scompagnata dall'amore verso le virtù umane, e verso la gloria umana non suole produrre uomini valevoli a governare lo stato.*

ABbiamo dimostrato in questo Capitolo, che le leggi, gli ordini, ed i costumi non bastano in tutto per muovere a frenare gli uomini a i vizj dalla natura troppo inclinati; e ciò, perche essendo sempre maggiore la forza della malizia, che quella delle leggi gli uomini facilmente con quella la prudenza, e la forza delle leggi deludono; all'incontro abbiamo provato, che gli uomini temono il giudicio di Dio, perche quello vedendo sempre i nostri pensieri non possiamo sperare d'ingannarlo; dunque senza la Religione le sole virtù umane non si possono sostenere negli uomini. Dimostraremo ora, che la sola Religione non suol produrre uomini valevoli al governo dello stato.

Abbiamo dimostrato in questo Capitolo, che la virtù della perfetta carità è una virtù, la quale contiene in se le virtù tutte, in guisa tale, ch'ella produce una Repubblica di Santi, la quale non ha di leggi umane bisogno. Ora certamente se questa Repubblica di Santi non ha bisogno di leggi umane, non ha nemmeno bisogno di quella disciplina umana, cioè di quella Metafisica, dalla quale discendono le leggi, e

la

la politica dello stato, e molto meno ha bisogno di quella pratica di mondo, la quale si acquista ben studiando nella Filosofia la natura della mente umana, e quella delle passioni, e poscia unendo a questo studio la pratica con gli uomini per osservare continuamente le loro azioni; ma se questi Santi uomini non hanno di queste arti umane bisogno per sostenere le virtù, ch'essi ricevono immediatamente dalla divina grazia, certamente non si daranno briga di applicarsi nè a studj umani, nè a pratica di mondo: onde è forza, che rimangano poco men che inabili a reggere, e governare gli uomini alla malizia di quelli resistendo. Ma s'è così questi fortunati Santi possono bensì essi servire a noi di esempio, e di edificazione per imitarli in tutto, distaccandoci anco noi com'essi dal mondo, ma non possono essi stessi governare gli uomini, i quali navigano nel pericoloso mare di questo medesimo mondo dall' umana malizia continuamente agitato. Vi è dunque bisogno anco nella Repubblica Cristiana di quei Legislatori Filosofi, i quali abbino le virtù, che Platone insegna nel Filebo da noi in un'altro di questi Assiomi citato, cioè la scienza delle cose, la pratica del mondo, e'l buon uso de i sensi; e perche noi abbiam dimostrato nella nostra Filosofia, ed in tutto questo libro, che la vera sapienza umana madre delle leggi, e della politica è la Metafisica, vi è bisogno nella Repubblica di Metafisici cristiani.

Vi è poi anche bisogno d'istillare nel cuore umano sin dalla prima infanzia l'amore verso la gloria umana, perchè essendo proprietà degli uomini quella di sempre dirigere le loro azioni a qualche fine di amor proprio, se avviene, che gli uomini non s'innamorino della gloria, che apportano gli uomini le virtù, certamente prenderanno per oggetti del lor amor proprio l'amor del dominio, e quello delle ricchezze: amori tutti i quali poi andando nel cuore umano all'

eccef-

eccesso, degenerano in prepotenza, in tirannia, in avarizia, ed in rapacità; oltre a ciò l'amor della gloria frena ancora negli uomini l'intemperanza ne i sensi, perche quelli, i quali all'acquisto della gloria si danno, ben conoscendo, che la vita voluttosa all'esercizio delle virtù è contraria, da i soverchi piaceri del senso s'astengono; l'amor della gloria dunque a virtuoso fine diretto, e che l'acquisto di quella come dono di Dio si riconosca, è virtuoso amore al mantenimento della Repubblica non solo utile, ma necessario.

Mà qui è da osservarsi, che nel promuovere ne i fanciulli l'amor della gloria, bisogna insinuar loro il disprezzo degli applausi del volgo, ed accostumarli ad apprezzar solo quella vera gloria, la quale per lo solo mezzo delle vare virtù s'acquista, e la quale di raro avviene, che in tempo di nostra vita si ottenga: perche se questo sentimento a i fanciulli non s'insinua, l'amor della gloria in vece di farli liberi li farà servi del volgo, onde questa passione non fruttarà a loro, che pena, e tormenti.

## ASSIOMA XI.

*Bisogna, che tutti gli uomini amino di fare qualche onesto, e virtuoso esercizio in questo mondo per evitare l'ozio, il quale è la cagione di tutti i mali.*

ERrano sempre gli uomini quando vogliono attribuire reale essenza a quelle cose, alle quali la natura non da la reale essenza: or perche di questa spe-

ſpecie appunto ſono l'indifferenza, il niente, e l'ozio; da ciò ne avviene, che quando noi vogliamo queſte tre coſe porre in pratica non poſſiamo farlo, onde poi ſenza avvedercene facciamo ( noſtro mal grado ) quelle coſe, che non penſiamo di fare. Ed a cagion di eſempio: ſe l'uomo vuol eſſer indifferente verſo di tutte le coſe, ſi luſingherà di eſſerlo, e con ciò non ſi avvedrà della maggior inclinazione, che ha più verſo una coſa, che verſo un'altra, onde poi ſenza avvederſene correrà col penſiero a quella, che più gli piace, buona o rea che quella ſia; per l'iſteſſa cagione, ſe l'uomo vuol eſſer ozioſo farà ſuo mal grado qualche coſa ſenza avvederſi di farla buona, o rea, che qualla ſia: alla per fine gli uomini hanno delle paſſioni, ch'eſſi non ſi avvedono di avere, perche ſolamente le conoſcono quelli, che hanno fatto l'utile uſo di meditare intorno alla natura della lor mente, ed intorno a quella delle loro paſſioni.

Ora da queſta proprietà dell'Anima umana ne avviene, che l'uomo debba ſempre eleggere in queſto mondo qualche oneſta, ed a lui piacevole occupazione, perche ſe ciò egli non fà, egli ſi troverà ſenza avvederſene ſommerſo in vizioſe occupazioni; ed in vero veggiamo, che queſta verità l'hanno inteſa non ſolo i Filoſofi Politici, ma anco i Santi Iſtitutori di quegli ordini Religioſi, il primo impiego de' quali dovea eſſer la meditazione di Dio; S.Benedetto,S.Baſilio, S.Bernardo hanno tutti ordinato a i loro Monaci, che doppo la meditazione, e dopo le orazioni ſi applicaſſero a travagli meccanici, della coltura della terra, e di altri lavori: e ciò, perche quei Santi conſiderano, che la noſtra Anima ſinche ſtà chiuſa nel corpo non può nemmeno continuamente meditare di Dio: onde ſe avviene, che voglia continuamente meditare, ella ſenza avvederſene prima ſi ſtancherà, e poſcia ſi porrà in pericolo di fare a vizioſi penſieri paſſaggio; Ma

Ma non solo i Santi, i Gentili, e le nazioni barbare istesse hanno conosciuto quanto sia pernicioso all'uomo l'ozio. il Cavalier Temple nel suo libro intitolato *Oeures Diverses* riferisce, che nella scoperta dell'Indie occidentali si trovò, che nel Messico vi era stato un Legislatore nomato Mongoçapach, il quale avea istituita una Repubblica governata con ottime leggi, fra le quali ve n'era una, nella quale egli ordinava, che niuno stasse mai in ozio: e dice, che quei Cittadini così esattamente questa legge osservavano, che quando una Dama andava a visitare un'altra, portava seco il suo lavoro, e quando una d'inferior condizione visitava una Dama, la Dama appresentava a quella gl'istromenti necessarj per lavorare.

Tutti adunque han conosciuto, che l'ozio è necessariamente di vizio cagione; ma perche abbiamo altresì provato, che l'Anima umana non può essere indifferente: da ciò se ne deduce, ch'è necessario prendere una onesta, ma a noi geniale occupazione, acciò l'uomo possa in quella con piacere esercitarsi. Alla per fine bisogna, che gli uomini diano onesta occupazione all'intelletto con gli studj, ed all'innato amore con le operazioni: e ciò, perche avendo l'Anima umana l'innato amore di conoscere il vero, e l'innato desio di fare, se a queste due inclinazioni dell'Anima non si dà onesta occupazione, l'uomo si abbandona alle sue prave inclinazioni, e l'intelletto si seppellisce nell'ignoranza, e la volontà si sommerge ne' vizj, senza che esso se ne avveda.



## ASSIOMA XII.

*Fra le prime inclinazioni, che hanno i fanciulli, la maggiore è quella d' imitare gli uomini, che vedono: e questa loro inclinazione è in tutto valevole a farci scoprire la loro indole, ed il loro genio.*

LA prima forma di senſazione, che ſente il bambino dopo che ha aperto gli occhi alla luce del mondo è quella di un atto confuſo, di ammirazione, su della quale egli non riflette, nè ragiona: ed ecco come. Quando il bambino uſcendo dal materno utero apre gli occhi alla luce del mondo, ſentendoſi tutto dalle ſcoſſe delle coſe eſteriori moſſo, ed agitato, e non avendo ancora acquiſtato la facoltà di riflettere, e di ragionare: facoltà, le quali dall' aſtrazione dipendono: egli rimane tutto confuſo nel ſuo penſiero, ſenza potere nè riflettere, nè ragionare intorno alle coſe eſteriori, che in lui confuſione cagionano. Or queſta confuſione di ſenſo è quella, che noi poſſiamo nomare ammirazione; imperocchè il bambino avvertendo i ſenſi, che ſi fanno in lui, ſi ſente tutto da piacere, e da diſpiacere agitato: ciocchè produce in lui l' avvertenza di una confuſione di ſenſo, la quale perchè in tutto ſcompagnata dalla riflesſione, non poſſiamo con altro nome appellarla, che con quello di una confuſa ammirazione del piacere, e del dolore, che ſente in lui generata.

Tratto tratto poi ſi va nella mente del fanciullo, formando una rifleſſione ſenſibile intorno alle coſe a lui eſteriori; or queſta rifleſſione è quella, che ſuſcita nell' animo de i fanciulli il genio d'imitare le coſe particolari, che vede, e ſente: ed ecco come. Fra le coſe a noi

noi esteriori vi sono gli uomini, i quali sono a lui simili, perche sono come lui dotati di mente, di sensi, e di maniere esteriori corrispondenti alla forma della mente, ed alla nobiltà delle sensazioni, che tutti gli uomini hanno diverse. Ora la Fisonomia, e l'estrinseche maniere poi, che i fanciulli ammirano negli uomini, sono quelle, che svegliano nell'animo del fanciullo il desio d'imitarle, secondo che quelle sono più uniformi all'indole, ed al genio, che il fanciullo ha sortito dalla natura; ed a cagion di esempio: se il fanciullo ha sortito dalla natura un Anima eroica, e perciò inclinata alle grandi e nobili azioni, egli si appigliarà subito a contemplare le maniere, e le azioni di un qualche virtuoso uomo, e di qualche Eroe, e ne i suoi giuochi puerili fingerà di esser quello: e se all' incontro egli ha sortito una indole bassa, e vile, egli si appigliarà ad imitare le maniere di un vile servo, ó quelle di altro indegno personaggio: se il fanciullo è chiamato da Dio alla perfetta santità, egli inclinarà ad imitare nelle sue maniere gli umili e modesti portamenti de i buoni Sacerdoti: se all'incontro egli è inclinato a lasciarsi trasportare da i sensi, egli imitarà le maniere di quei giovani gioviali sì, ma dissoluti, i quali della dissolutezza fan sistema di sapienza: se egli è inclinato a quel mediocre onore de'cittadini, che non s' inalza all'eroico, ma si ristringe ne i limiti di una cittadinesca prudenza, egli imitarà quegli uomini, i quali nella loro fisonomia si scorge un'aria di prudenza, e di tranquillità: se all'incontro poi egli è inclinato alla malizia, ed all'iniquità, egli lo darà a divedere in tutte le sue fanciullesche azioni, perche nella malizia, e nell'iniquità non avrà chi imitare a cagione, che questi vizj sempre con l'ipocrisia accompagnandosi non si danno a conoscere al di fuori; alla per fine fanno appunto i fanciulli in questo lor genio d'imitazione quello, che fanno gl' Istrioni nelle come-

die, fra i quali uno veste il personaggio di Re, l'altro quello di un servo.

Narrasi, che Ciro mentre era fanciullo si fingeva con gli altri fanciulli di esser Re, e dettava leggi, e pronunciava sentenze: all' incontro un' Anima nata vile prende ad imitare le azioni di un vile uomo; ed io mi ricordo di aver veduto un fanciullo cavaliere, il quale con una frusta in mano andava dicendo, ch' egli era cocchiere di un principal Signore della sua Patria. Or questa imitazione, ch'è naturale a i fanciulli è quella, alla quale è importantissima cosa, che si dia buona direzione sin dalla prima infanzia da quelli, che prendono la cura di educargli, promovendo in essi il genio d' imitar gli uomini grandi nelle virtù, i vili disprezzando: ed è quella, che gli educatori devono esattamente osservare,

Or quì è da considerarsi, che questa proprietà dell'Anima umana di appigliarsi all'imitazione si mantiene fino alla morte in tutti quegli uomini, i quali non hanno sortito da Dio l' alto privilegio di una mente creatrice, e di un nobile animo, il quale isdegni di andare a guisa delle pecore ove tutti vanno. Questa proprietà degli uomini vili la vediamo avverata poco men che in tutti i diversi ceti delle persone: perche se consideriamo il ceto de i nobili, vediamo, che in quello gli uomini, e le donne si vestono alla moda senza considerare se quella sia propria, o nò per lo loro particolare adornamento: li vediamo subito imitare le forme di pensare le estrinseche maniere delle straniere nazioni, senza considerare se quelle siano o nò uniformi alla diritta ragione, ed al buon costume. Se consideriamo gli uomini di lettere, fra questi la più gran parte si recano a gloria di seguir la scienza delle nazioni dominanti senza esaminare, se in quelle sì fatte scienze vi si contenga o nò vera sapienza, e morale utile al ben dello stato: e se consideriamo

mo il popolo, vediamo, ch'egli s'ingegna d'imitare i nobili, e più che quelli il Principe: dalla qual cosa ne avviene, che i Principi abbiano il gran privilegio di poter formare buon stato, solamente impegnando il popolo all'imitazione delle sue virtù, e delle sue nobili, e virtuose maniere: alla per fine gli uomini nati di mente servile fanno un abito d'imitazione, a cagione del quale sono bambini perpetui.

Questa proprietà bensì si osserva più nelle provincie serve, che nelle libere: imperocche i servi ristringono alla sola imitazione i confini delle virtù, alle quali aspirano, in vece che nelle nazioni virtuose, e libere vi sono quegli uomini, i quali amano d'illustrarsi, la vera scienza, e la vera virtù seguendo, onde poi tutto il popolo di una virtuosa Repubblica si reca a gloria di dare norme di sapienza, e leggi di virtù agli altri popoli, o barbari perche incolti, o resi vili da vizj: appunto come avvenne a i Greci, ed a i Romani, i quali fino a tanto che nelle virtù civili, e militari si mantennero superiori a tutte le altre nazioni, diedero le leggi al mondo, ma dopò che si lasciarono corrompere da i molli, e lussuriosi costumi de i popoli di oriente, ch'essi stessi avean soggiogati, divennero ancor essi preda de i barbari.

Questo genio d'imitazione poi che hanno gli uomini serve per lo più spesso di pernicioso fomento alla velenosa passione dell'invidia: conciosiecosachè facendo naturalmente gli uomini un tenace abito di mente su delle scienze, su delle sensazioni, e su delle maniere, che han preso ad imitare: se avviene poi che taluno conoscitore del vero con altra più vera scienza iscòpra gli errori, che sono nelle scienze, che sieguono, ed i vizj, che sono ne i costumi, che imitano, a quel misero tutti uniti si fanno incontro, e lo perseguitano. Or questa appunto è la cagione, per la quale tutti gl'inventori nelle scienze, e tutti quel-

li

li sinceri uomini, i quali a i corrotti costumi di un popolo si sono opposti hanno misera vita menato, e molti ancora hanno infelice fine sortito; alla per fine la più gran parte degli uomini amano d' imitare le scienze false ma agevoli ad impararsi, ed i costumi viziosi ma piacevoli, onde poi non possono quei sinceri uomini tolerare, i quali alla lor ignoranza, ed a i loro vizj si fanno incontro; per tal cagione bisogna, che i prudenti educatori de i fanciulli sin dalla prima infanzia gli accostumino a soffrire i rimproveri di quelli, che gli emendano nelle loro massime, e ne i loro costumi, e che facciano far loro un' abito a sempre venerare gli oracoli degli uomini saggi, e prudenti.

Al certo e' sembra, che se queste massime da noi narrate nell'educazione de i fanciulli si praticassero, si potrebbe aver buona messe di uomini nella Repubblica, perche promovendo nell' educazione l'amore, non si perderebbero quelli, i quali la natura ha formati per il grande, nè quelli, che la natura ha formati per la prudenza civile, propria de i cittadini: ed all' incontro quelli, che avessero sortito dalla natura quell'indole maligna, la quale non cede all'educazione guidata dall'amore, si abbandonarebbero al castigo, il quale il loro maligno talento frenarebbe per forza.

Ma vi è ancora un pericoloso scoglio da considerare, nel quale sogliono far naufragio anco quei giovani, i quali hanno una perfetta educazione sortita. Questo scoglio è la corruzione universale di tutto un popolo: questa è possente a scancellare in pochissimo tempo dalla mente de i giovani ben educati i buoni abiti, e le virtuose massime, che hanno dalla prudente educazione ricevuta: imperocchè il costume universale occupando in un tratto tutta l'imaginazione de i giovani naturalmente forti, ed accesi di fantasia,

rover-

roverscia, e confonde la memoria, e l'imaginazione; e seppellisce in un momento nell'oblio le reminiscenze delle buone massime dall'infanzia contratte; onde poi i giovani credendosi giustificati ne i loro delitti dal comun uso, si lasciano strascinare da quello, appunto come dice Dante Alighieri: *L'uso del volgo trasse anco me seco.*

Questa verità ce la spiega anche bene Platone nell'Alcibiade primo, ove fa, che Socrate si affatighi di ridurre Alcibiade alla virtù; in quel dialogo Alcibiade si dà a divedere già vinto dalle ragioni di Socrate, e dice: *Io voglio tutto applicarmi all' esercizio della Giustizia*; ma che risponde egli Socrate, il quale ben sapeva quanto sia possente a corrompere gli uomini l'universale costume? Socrate dice: *Io desidero, che voi perseveriate tutto il tempo di vostra vita in questo proponimento: ma io vi confesso, che temo molto, non già perche io diffidi della vostra buona indole, ma perche la forza degli esempj, che regnano in questa Città di Atene mi spaventano: e temo, che non siano più forti che voi ed io non siamo.* Da queste massime di Socrate se ne può agevolmente dedurre quanto fortunati siano quei popoli, i quali hanno ricevuto da Dio la grazia di nascere in ben governata, e virtuosa Repubblica, e quanto sia pericolosa cosa il mandare i giovani a viaggiare in quelle Città, nelle quali si fa massima del vizio, onde i vizj poi sono in quelle universali: non dico io già, che utile cosa non sia il viaggiare, ma questo non si deve far prima, che l'uomo abbia acquistato sapienza per distinguere il vero dal falso, e senza che prima abbia fatto un tal abito alla virtù, che sia valevole a resistere alle forze del mal'esempio.

Ma giacchè abbiamo detto esser necessaria la sapienza per distinguere il vero dal falso, noi vogliamo ne i seguenti Assiomi additare in brieve quali debbano

bano esser le massime, che devono seguire i maestri delle scienze per ben disciplinare nelle scienze i giovani studiosi.

# ASSIOMI

*Concernenti i modi, e le massime, con le quali si devono dare le scienze nel tempo dell' educazione.*

## ASSIOMA XIII.

*Un prudente Educatore deve promuovere ne i suoi discepoli l'ammirazione delle opere di Dio, e la curiosità di conoscerne la cagione.*

QUesta massima nell'Assioma contenuta è così vera come importante, perche se si considera quello, che abbiamo detto nell' antecedente Assioma, si conosce, che essendo l'ammirazione un atto di pensiero naturale a i fanciulli, ed agli uomini adulti ancora, da ciò avviene, che se essi non ammirano le meravigliose opere di Dio, che sono buone, ammiraranno come buone le cose ree, e cattive. Bisogna dunque, che un prudente Educatore faccia nella prima infanzia ammirare a i fanciulli le bellezze del Cielo, l'amenità della terra, e del mare, e l'infinita abbondanza delle cose tutte, delle quali Iddio ci provede, e che con ciò promuova nel fanciullo l'amore verso Dio, che n'è l'Autore, ed è il datore di ogni nostro bene.

Deve poi l'Educatore dalla prima infanzia dare a i fanciulli una sensibile imagine del Paradiso, che Iddio promette a i buoni, a quelli insinuando, che luoghi

ghi infinitamente migliori, che questi, ne i quali siamo, e ne' quali si vede Iddio a faccia a faccia, Iddio ci promette per abitazione delle nostre Anime, se la sua Santa Legge osserviamo: ma non si deve intralasciare di rappresentar loro gli orridi luoghi, e le pene, che Iddio minaccia a i rei; alla per fine si deve muovere nel fanciullo prima di ogni altra cosa l'amore, e la speranza, ma dal timore e non già dal spavento in qualche modo frenata: poscia bisogna, che nel fanciullo fatto più adulto egli promuova la curiosità di sapere le naturali cagioni degli ammirabili effetti della natura: perche in questa guisa egli comincierà a dar moto a quei semi del vero, che sono in noi, onde gli sarà poi agevole di fecondarli nella mente del fanciullo. Solea dir Socrate, ch'egli quando insegnava faceva l'officio dell'ostetrice, perche non poneva niente di nuovo nell'Anima, ma solamente faceva, che l'Anima fecondando in se le idee, che sono in lei, si rammentasse della sua innata scienza.

Ora è certissima cosa, che se questo metodo additato da Socrate da noi si seguisse, si risvegliarebbe ne i fanciulli prima per lo mezzo dell'ammirazione delle cose da Dio fatte, e poi per quello della curiosità una idea confusa di Dio, e l'amor verso quello, e l'amore verso la sapienza, che esiste in Dio; onde poi per lo mezzo dello studio astratto l'Anima risvegliarebbe in se tutta la scienza, che Iddio ha posta in lei; ed in confermazione di ciò Platone nel Fedro c'insegna, che l'ammirazione degli ammirabili effetti della natura è quella, che dà moto alle idee del vero, che sono in noi, perche in quel Dialogo dice, che l'ammirazione, e la curiosità producono fra gli uomini la sapienza.

Or quì è da considerarsi, che questo metodo d'insegnare, che usava Socrate è metodo agevole, ed utile tutto ad un tempo: imperocchè egli conduce

all'acquisto della scienza per lo mezzo dell'amore, e non per forza: poichè la curiosità non è altra cosa, che amore di sapere. Con questo metodo d'insegnare poi si può agevolmente scorgere ne i fanciulli l'abilità, che hanno dalla natura sortito per l'acquisto della sapienza: perche se avviene, che il fanciullo non sia di quelli, che han sortito amore per la sapienza, poco o niun senso di amore, e di curiosità produrranno in lui le arti, con le quali il prudente maestro s' ingegnarà di muovere in lui ammirazione, e curiosità, onde ben sarà ad altra cosa meccanica, e non alla sapienza quel tal fanciullo applicare.

Con quest' arte ancora di muover l' ammirazione e la curiosità nel fanciullo, si può (com' abbiam detto nell'antecedente Assioma) iscoprire, se egli abbia sortito o no dalla natura il genio eroico: ed ecco come.

Fra gli suoi studj deve il prudente maestro far leggere al suo discepolo le vite degli Uomini Illustri di Plutarco: deve far leggere Tucidide, Livio, e gli altri Istorici: ed in questa sì fatta lettura scorgere se le eroiche azioni di quegli illustri Capitani, o di quei savj Legislatori da i nomati Autori descritti, muovono in lui amore, ed ammirazione: e poscia se muovono in lui curiosità di sapere i mezzi, per gli quali quei sì fatti grandi uomini sono giunti all' acquisto di altissima gloria; perche se avviene, che questa nobile curiosità dal maestro suggerita nell' animo del fanciullo prenda radice, certamente egli è stato da Dio destinato per le grandi imprese in pace, ed in guerra; ma se all'incontro il suo amore si mantiene tepido nel suo animo al racconto di quelle nobili imprese, bisogna nelle arti di onesto cittadino, e non in quelle di eroe istruirlo.

Oltre a ciò bisogna osservare se il fanciullo si muove a sdegno, & ad ira quando nelle storie ode il

il racconto delle azioni d'iniquità, o di tradimento da alcuni fatte; e se mira con isdegnoso disprezzo le azioni degli uomini bassi e vili, perche in questo caso egli ha sortito quell'ira virtuosa, e quella grandezza di animo, che sono virtù proprie dell' indole eroica; nel caso contrario a questa, egli ha sortito anima o mediocre, o vile. Con queste considerazioni conobbe Catone Uticense il genio ambizioso e grande di Giulio Cesare, perche avendo scorto ne i moti, e nelle maniere di Cesare ancor giovanetto una certa aria di superiorità di negligenza delle cose basse, e di disprezzo delle vili lo aditò a i Senatori, e disse: *Cavete ab illo puero malè præcinto*.

Questo, che abbiam narrato fu il modo ancora, col quale Polibio iscoperse il genio eroico, che ardeva nel cuore di Publio figlio di Lucio Emilio Paolo adottato da Publio Cornelio Scipione figlio di Scipione Africano; questo Publio era fratello minore di Fabio pure adottato da Publio Cornelio Scipione. Ora soleva Polibio indirizzare i discorsi a Fabio fratello maggiore, e non a Publio ch'era il minore; doglioso di ciò questo secondo, disse a Polibio, voi non indirizzate i discorsi a me, perche vedete, che io non frequento il foro come fa mio fratello: ma voi non sapete, che io non lo frequento, perche essendomi stato detto, che un uomo della mia alta origine è destinato al comando delle armate, io sono disperato di vedere, che essendo già nell' età di diciotto anni io non sò ancora niente delle arti, che si devono sapere da un Capitano. Polibio ammirato di vedere questo nobile genio in un giovanetto di così tenera età com' era quella di Publio, si diede tutto ad istruirlo nelle arti della pace, e della guerra, e ne formò un' eroe. Molti ne formarebbomo ancora noi, se le arti da me accennate nell'educazione si ponessero in pratica.

# ASSIOMA XIV.

*Se l'animo non è purgato dalle viziose passioni la mente non acquistarà mai vera Logica: o se pure l'acquistarà, non acquistarà mai vera sapienza, e vera virtù.*

Questo Assioma l' insegna lo Spirito Santo, ove dice: *In malevolam Animam non intrabit sapientia*; onde non ha bisogno di pruova; con tutto ciò anco per ragion naturale si conosce quello esser vero: ed ecco come.

Abbiamo già nel primo, e secondo antecedente Assioma dimostrato essere infelice proprietà dell' Anima umana in lei cagionata dal corpo, ch' essa in forma, quella di avere una volontà in lei più forte, e più potente che la ragione; or questa proprietà giunta alle innate idee del vero, ch'ella ha in se è la velenosa sorgente della sofistica; ed eccone la ragione. Quando la mente prende a ragionare per conoscere il vero senza aver prima svelto dal suo animo ogni passione, fuor che quella di conoscere, e confessare la verità, allora l'amore innato verso il vero, e le idee innate di quello, le quali non si estinguono mai in tutto nell'animo, muovono in lei un fievole desio di ritrovare il vero; ma perche ella desidera di trovar vero non quello, ch' è vero, ma quello, che la sua passione vorrebbe, che fosse vero: da ciò ne avviene, che per sodisfare tutt' ad un tempo al suo innato amore del vero, ed alla sua ingiusta passione, ella si figura quelle ipotesi, che sono adatte a produr conseguenze alla sua passione giovevoli; ed ecco in vece di un vero sapiente, un maligno ed ignorante Sofista, tutt'intento a giustificare

in

in se stesso le proprie passioni. Questi sì fatti Sofisti sono di mente erronea, onde cadono nella presunzione di sapere nel tempo stesso che sono ignoranti: e ciò avviene loro a cagione che non possedono Logica valevole a liberarli dagli errori, che in loro le passioni producono.

Ed invero una perfetta Logica è solamente quella, la quale potrebbe liberare la mente umana da quella ignorante sofistica, che abbiamo descritto: imperciocchè se noi imaginiamo un uomo, il quale sia bensì da passione vinto, ma che abbia fatto nella Geometria un lungo abito di mēte a conoscere il vero, che è uno, e che poscia avendo nella Geometria meditato da metafisico, abbia acquistato un forte abito di conoscere il vero, ch'è uno nelle cose tutte: certamente questo tale perfetto Logico, malgrado tutta la forza delle passioni non potrà mai il suo errore ignorare, perche l'abito fatto alla conoscenza del vero gli appresentarà sempre alla mente quel vero, ch'egli abborrisce, onde le armi della sofistica non potranno liberarlo da i rimorsi, che nell'Anima il delitto cagiona.

Ma quantunque la perfetta Logica sia valevole a liberare l'Anima dall'ignorante sofistica, quella Logica istessa è possente a precipitarla nell'impostura, se avviene che l'amore verso il vero, che si conosce non estingua nell'animo la passione: ed eccone la pruova. Imaginiamo un uomo, il quale come proveduto di buona Logica non possa ignorare la verità, che si contiene nell'opera di un qualche autore, ma supponiamo altresì ch'egli nudrisca (come sovvente avviene fra i Letterati) una rabbiosa invidia contro quello: certamente questo tale conoscitore del vero o farà prevalere la conoscenza alla sua passione, e confessarà il vero, che conosce: ed in questo caso egli sarà vero Sapiente, perche avrà estinta in se quella malevole Anima, la quale esclude le anime malevoli dall'acqui-
sto

ſto della Sapienza; overo egli farà prevalere la ſua paſſione alla giuſtizia, ed in queſto caſo ſi precipiterà nell'impoſtura, niegando il vero, che conoſce, onde poi non ſarà più vero Sapiente, perche non è mai vero Sapiente colui che non è libero: e non è mai libero colui, il quale oppreſſo dall'invidia, o da altra rea paſſione diſgiunge dalla ſapienza la Giuſtizia, e la ſincerità. Ecco dunque, che anco per lume naturale ſi conoſce, che *in malevolam animam non intrabit Sapientia.*

Da queſto aſſioma ſe ne deduce, che in tutti gli uomini è neceſſario ſradicare fin dalla prima infanzia dall'animo umano i vizj, ma che è più importante in tutti gli uomini lo ſradicarli dall'animo di quelli, che ſi deſtinano allo ſtudio della Sapienza: perche ſe avviene, che 'l maligno talento alberghi nell'animo degli uomini ſcienziati, la malizioſa ſofiſtica di quelli non ſolo è rea, come ella è in tutti gli uomini, ma è maligna, e velenoſa, perche come dice il Dante Alighieri.

*Quando l'argomento della mente*
*S'uniſce al mal volere della poſſa*
*Niun riparo vi può far la gente.*

Invero ſavj erano gli Egizj, i quali dalla prima infanzia morigeravano i coſtumi, tenendo chiuſi nel tempio quegli uomini, che deſtinavano allo ſtudio della Sapienza.



AS-

# ASSIOMA XV.

*Errano ugualmente quelli, i quali credono che si possa saper tutto, che quelli i quali credono che non si possa saper niente.*

Con questa massima il prudente Maestro terrà il suo discepolo egualmente lontano dalla presunzion di sapere, e dalla intera ignoranza delle cose; ma quello, che è necessario agli uomini di sapere è di saper ben distinguere ciò che si sà da quello che non si sà, e ciò che si può sapere da quello, che non si sà se si possa sapere, o non si possa sapere: perche in vero la maggior parte degli uomini non sanno quel, che sappiano, o quel che non sappiano, ne quel che si possa sapere, ne quel che non si possa sapere, onde poi presumono di sapere quel che non sanno: overo dandosi ad una affettata umiltà, limitano in troppo angusti confini la scienza, della quale è capace la mente umana.

Questo metodo è quello, che nella nostra Filosofia, ed in questo libro abbiamo detto esser quello, che usa Platone ne i suoi Dialoghi; ma il vero modo di giungere a saper fare le importanti distinzioni da noi narrate, è quello di dedurre dalla Geometria la vera conoscenza dell'*Uno*, e con ciò formare nella sua mente il carattere del vero, e del falso, e poscia dalla Geometria dedurre Logica, in virtù della quale l'uomo possa in tutte le materie conoscere con dimostrazione quando possa intendere il vero, e quando non possa intenderlo, e come in difetto della conoscenza del vero *Uno* la mente possa distinguere il più probabile dal meno probabile. Il modo come si debba insegnare la Geometria, e come dalla geometria si possa dedurre questa perfetta Logica l'abbiamo narrato

rato nel *Capitolo primo nel ragionamento primo , e secondo , parte prima di questa Opera , e nel Capitolo 4. parte 2.*

Nella nostra Filosofia poi abbiamo(se l'amor proprio non c'inganna)insegnata noi stessi quella vera Logica , che alla conoscenza del vero , ed al modo di fare le accennate distinzioni, conduce: onde può il Lettore esaminare la nostra Logica .

# ASSIOMA XVI.

*Negli studj delle Scienze si deve evitare ugualmente il difficile inutile, che il facile pernicioso.*

SE si considera l'educazione , che da noi si dà dalla prima infanzia a i Fanciulli , si vede , che da i direttori dell'educazione non solo si corre dietro al facile inutile , ma si siegue il facile pernicioso: ed ecco come . L'insinuare nel cuore il timore è più facile , che insinuare l'amore , ma all'incontro il timore forma uomini servi vili maliziosi , e per lo più spesso ance iniqui : all'incontro l'amore forma uomini liberi della virtù seguaci , del prossimo amatori , ed alla Repubblica utilissimi ; con tutto ciò però vediamo , che la massima d'istillar nel cuore il timore comincia da i Pedanti , e passa per tutti gli ordini delle persone , che han cura del mantenimento della Repubblica . Il Pedante non conosce altro mezzo per far ben operare i Fanciulli , che quello di un volto aspro e severo , accompagnato dalla sferza . I Direttori spirituali assai più che dell'amore si avvagliono del timore , e dello spavento . Ed alla per fine tutto va a terminare nella massima di Tiberio , cioè *oderint dum metuant* . Diciamo ora i danni , che arreca nella disciplina della men-

mente il seguire il facile pernicioso.

Egli è cosa certa, che 'l difficile inutile non solo stanca la mente, ma la confonde, onde poi ella diviene incapace d'intendere: ma è vero altresì, che 'l facile pernicioso appresta alla mente presunzione di sapere, e non mai vera scienza. L'esempio del difficile inutile l'abbiamo (a mio credere) nelle astratte, e disordinate meditazioni, che si usano nella Filosofia, e nella Teologia delle scuole, perche in quelle la mente patisce tutto quel dolore, che sente in astrarsi senza però trarne alcun buon frutto di conoscenza; e ciò a cagione che non usando gli scolastici Logica geometrica non possono mai il certo punto, nel quale il vero consiste, chiaramente e distintamente conoscere. All'incontro, del facile pernicioso ne abbiamo l'esempio negli studj de i moderni Filosofi; perche in vero da i moderni sembra, che ad altra cosa non si aspiri, che a liberarsi dagl'incomodi degli studj, che per l'acquisto della vera sapienza si richiedono; e che ciò sia vero: essi assentano per massima, che per formar mente Logica, basta prender negli elementi di Euclide l'aria della dimostrazione, e poscia per liberarsi dagli incomodi di far abito di raziocinio nella soluzion de i Problemi per la via sintetica, e di meditare da Metafisici su della Geometria a fine di preparare la mente alle meditazioni delle verità astratte, e puramente intelligibili, tutti si danno all'uso de i calcoli dell'algebra, e degli altri metodi calcolatorj, i quali non disciplinano la mente nella Logica: e quindi è poi, che vediamo molti fra i nostri Matematici, i quali sono inventori in Matematica, che nel tempo stesso non intendono nelle dimostrazioni sintetiche la verità, o il paralogismo: e vediamo molti Filosofi, i quali fanno sistemi di sapienza fondati più sopra le loro false ipotesi, che sopra certi e sicuri principj di verità: tutti questi abusi cagiona fra no-


stri

ſtri moderni l'amore del facile pernicioſo; e che ciò ſia vero.

A i noſtri dì per l'amore del facile nello ſtudio della Filoſofia, tutti ſi appigliano alla breviſſima Metafiſica, ed all'ipotetica Fiſica di Renato Des-Cartes: Filoſofia, dalla quale non ſi trae alcun profitto, ne di vera morale, ne di politica, ne di altra ſcienza utile all'uomo, ne allo ſtato. Altri ricorrono alla Filoſofia ſenſiſta ed Epicurea del Signor Locke; ed alla perfine nella diſciplina della mente tutti corrono al facile, traſandando di andar a bere a i fonti della vera umana ſapienza, come appunto ſon quelli, che ci ha laſciati Platone: onde poi queſti tali della ſover-chia facilità vaghi, rimangono preſuntuoſi di ſapere, ſenza che in verità ſiano di vera ſapienza forniti. Tutto queſto l'abbiamo nel noſtro libro intitolato: *Diſcorſi Critici Filoſofici &c. Nella noſtra Filoſofia*, ed in tutto queſto libro aſſai ampiamente dimoſtrato; onde il Lettore può nell'accennate noſtre opere eſaminarne la verità.



A S.

# ASSIOMA XVII.

*La scienza, e la virtù si vede in Dio, nel quale queste sì fatte cose originalmente risiedono: e qualunque Filosofo, il quale non acquista questa sì fatta scienza, che risplende in Dio non può avere nè vera sapienza umana nè religione: all'incontro, chi conosce in Dio le idee, e gli attributi, che insegna Platone di essere in Dio, sarà Cristiano, se agiungerà la fede alle conoscenze; e se all'incontro non avrà da Dio la grazia della Fede, non per ciò sarà Ateista, ma avrà quella religione di Socrate, ch'è una imagine similissima alla Cristiana benche imperfetta.*

QUesto Assioma l'abbiamo dimostrato in tutta la nostra Filosofia, e nel Capitolo quinto di questo libro, perche nel *Tomo primo parte prima, seconda, e terza* abbiamo dimostrato per lume naturale, che l'Ente perfettissimo ha in se infinite idee di perfezione, ch'egli è la bontà per essenza, ch'egli è l'intelligenza, la providenza, la giustizia, ed alla perfine ch'egli è l'esemplare perfettissimo di tutte quelle virtù, delle quali egli ne imprime nelle nostre Anime le idee; abbiamo dimostrato altresì per lume naturale, che Iddio è premiatore delle nostre virtù, e castigatore delle nostre colpe, ed abbiamo dimostrato, che nostra mente tutti questi attributi li vede in Dio, onde vede in Dio le origini delle virtù, che sono in noi, e per con-

feguenza ancora le cagioni di quei vizj, che ci alienano da Dio.

Or quì è da confiderarfi, che nel Capitolo quinto di quefto libro abbiamo ancora meglio, che nella noftra Filofofia dimoftrata la reale efiftenza della foftanza infinita, e quella delle forme fpirituali puramente intelligibili: e ciò, perche avendo noi conofciuto, che per la dimoftrazione della foftanza vi era bifogno di preparar molto la mente a ricevere le idee delle cofe puramente intelligibili, ci fiamo ingegnati di convincerla della facoltà ch'ella ha in lei di conofcerle, purche ella entrando in se fteffa rifletta a quello, ch'effa fa nello ftudio della geometria; ed in quefta guifa nel *fecondo, terzo e quarto Capitolo* abbiamo fatto, che la mente formaffe a se fteffa quella logica, ch'era valevole ad inalzarla alla ficura contemplazione delle verità puramente intelligibili; alla perfine nella noftra Filofofia abbiamo infegnata la Logica da ufarfi nello ftudio della Metafifica, ma in quefto libro abbiamo palefato i fonti geometrici, da i quali la noftra Logica difcende, e da i quali noi l'abbiamo dedotta.

Ora perche le conofcenze delle verità fpirituali, che la Metafifica ci fomminiftra fono una fpecie di religion naturale, da ciò ne avviene, che tutti quelli infelici Filofofi, i quali niegano in noi le idee innate, le quali traggono l'origine dalle idee, e dagli altri attributi, che fono in Dio, non poffono avere ne vera fapienza umana, ne alcuna religione.

All'incontro quando a quefte conofcenze fi agiunge la fede della Santa Rivelazione, l'uomo diviene buono Filofofo nella conofcenza delle virtù umane, e buono criftiano, perche fi fottomette alla Santa Rivelazione in quelle cofe, che noftra mente non può intendere, ma che all'incontro non ripugnano a quelle verità, che noftra mente conofce in Dio. Ma egli

è nel

è nel *Capitolo primo della quarta parte della nostra Filosofia* ove abbiamo chiaramente dimostrato, che noi dobbiamo credere le verità rivelate quantunque non possiamo intenderle: e ciò, perche in quel Capitolo abbiamo dimostrato, che le verità rivelate ci danno della Divina bontà, e della Divina essenza idee migliori, che non son quelle, che della Divina perfezione formiamo, quando contempliamo Dio con la nostra sola ragion naturale; onde con umiltà di mente dobbiamo attribuire a Dio la facoltà di fare quelle cose, che sono al di sopra della nostra umana intelligenza, quantunque non possiamo intendere come Iddio le faccia, o possa farle.

Sarebbomo in vero troppo temerarj, ed empj noi cristiani se pretendessimo, che Iddio avesse concesso al nostro lume naturale la conoscenza di tutta la sua infinita onnipotenza: e perciò dobbiamo ringraziarlo di averci dato quella della sua esistenza, e la conoscenza di quegli attributi, che sono in lui, da i quali possiamo trarre la conoscenza delle virtù, che dobbiam seguire per divenir simili a lui. Ed in vero i Gentili istessi ammettevano nella lor falsa religione de i misterj: e Platone (non ben mi soviene ora in qual luogo lo dica) esorta gli uomini a credere a i misterj contenuti nelle loro favole: onde tanto più empj sarebbero quei Cristiani, i quali ricusassero di credere non già a favole, come credevano i Gentili, ma a' misterj santissimi pieni di vera divinità, e di amor di Dio verso noi nella nostra Santa Religione.



AS-

# ASSIOMA XVIII.

*Le virtù sono sorelle, perche sono tutte figlie di un medesimo padre, ch' è Iddio; all'incontro i vizj non sono figli di Dio, ma sono figli dell' amore guasto, e corrotto nell' Anima dalla materia.*

NElla nostra Filosofia, e nel quinto capitolo di questo libro abbiamo dimostrato, che le virtù esistono originalmente in Dio, il quale ne imprime nelle Anime umane le idee: ma se è così, necessariamente le virtù devono esser sorelle, imperciocchè le idee di Dio essendo infinite a nostro riguardo senza lasciar di esser *Una* in Dio: da ciò ne avviene, che anco l'idee, che noi abbiamo delle virtù debbano esser insiememente molte, ed *Una*; ed a cagion di esempio: in Dio la bontà, l'amore, la misericordia, la giustizia, la fortezza, sono a nostro riguardo virtù diverse, ma sono *Una* in Dio, il quale è l'originale perfettissimo delle virtù tutte: dell'istesso modo le idee, che noi abbiamo della bontà, dell'amore verso il nostro prossimo, della giustizia, della fortezza, della temperanza, e della prudenza non solo non possono l'una all'altra repugnare, ma è forza, che l'una con l'altra si diano la mano, perche se l'una all'altra ripugnassero, qualcheduna di quelle non sarebbe virtù; le virtù dunque sono sorelle, perche son figlie di Dio, il quale ne imprime nelle Anime umane le idee.

I vizj all'incontro sono figli dell'amor corrotto nell'Anima, perche sono amori dall'amor proprio a' viziosi fini indirizzati; per esempio: l'invidia è cagionata nell'Anima dall'amore verso la propria essen-

za,

za, il quale ſpirando nel cuore il timore, che al tri a noi prevaglia o nelle virtù, o ne' beni di fortuna, fa sì, che'l noſtro animo ſi muova ad odio contro quelli, i quali poſſedono quelle doti, le quali offendendo la noſtra eſſenza offendono il noſtro amor proprio. La ſuperbia, l'odio, e l'avarizia, e tutti i peccati d'iniquità già da noi deſcritti, ſono in noi prodotti dallo ſteſſo amore della propria eſſenza a vizioſo fine indirizati. I peccati di ſenſo ſono dall'amore del piacere guaſto, e corrotto nell'Anima in noi prodotti; alla perfine gli umani vizj ſono in noi cagionati dal virtuoſo amore dell'Anima guaſto, e corrotto, e degenerato o in ſenſo d'iniquità, o in eceſſivo immoderato amor di piacere ſenſuale; ſono dunque fra lor ſorelle le virtù, perche eſiſtono in Dio, ed i vizj ſono contrarj alle virtù, perche da Dio ci allontanano. Tutto queſto ſi vede dimoſtrato nel *Tomo 2. della noſtra Filoſofia*, ove abbiamo (ſpiegando la Morale) fatto conoſcere, che le virtù morali ſono tutte corollarj, che ſi deducono dalla Metafiſica: coſa, la quale (ſe l'amor proprio non m'inganna) mi ſembra che non ſia ſtata fatta da altri.



AS-

# ASSIOMA XIX.

*La virtù umana consiste nell'imitazione di Dio, e la sopranaturale virtù cristiana da Dio a noi rivelata consiste nell'imitazione di Gesù Cristo; e queste virtù fra loro l'una all' altra non ripugnano.*

ERano fra i gentili riputate virtù Divine quelle, che noi appelliamo solamente col titolo di virtù umane, conciosiacosachè non avendo essi avuto vera notizia delle sopranaturali virtù della fede, della speranza, e della carità da Gesù Cristo a noi nel Santo Vangelo rivelate, non potevano nomare virtù Divine altre, che quelle, che conoscevano consistere essenzialmente in Dio; e perche la giustizia, la fortezza, la temperanza, e la prudenza sono virtù, che esistono essenzialmente in Dio, essi queste nomavano virtù Divine. Vero è bensì, che riputavano ancora virtù necessarie all'uomo l'amare Dio, e l'amare il nostro prossimo: imperocchè pensando essi, che le nostre Anime fossero forme da Dio eternamente prodotte, e participanti de i Divini attributi di perfezione, credevano ancora, che gli uomini si dovessero considerare come fratelli, e perciò l'uno con l'altro amarsi, e giovarsi. Questa virtù de i Gentili, la quale in vero sembra in tutto simile alla cristiana virtù della carità, è però a quella molto inferiore; ed eccone la ragione.

I Gentili si riputavano degni della salvazione della lor Anima qualora con l'esercizio di quelle virtù

tù, che noi nomiamo umane si rendevano simili a Dio: e quando avveniva, che in quelle sì fatte virtù divenissero eroi, si riputavano Anime degne di divenir della natura delle creature abitatrici de i fortunati campi Eterei, e degli Elisi; poscia i poeti per innalzar la gloria degli Eroi fingevano ne i loro versi, che gli Eroi andassero ad informare le stelle, appunto come di Cesare disse Virgilio:

*Ecce Dionei processit Cæsaris Astrum.*

Ora in questa speranza de i Gentili vi si racchiudeva una specie di troppo alta pretenzione, imperoche essi pensavano, che'l premio, che Iddio dava alle loro Anime doppo la morte fosse un effetto necessario della natura dell'Anima umana partecipante della Divina essenza, e non un effetto dell'assoluta Divina volontà, la quale la dia *gratis* a chi più li piace, e può darla e non darla secondo che vuole, o non vuole.

Ed in vero i Gentili Metodici pensavano, che Iddio fosse la natura istessa eterna, infinita, intelligente, e provida, e che perciò Iddio operasse per necessità della sua natura medesima: dalla qual cosa ne deducevano poi, che quelli, i quali con le loro virtù si rendevano simili a Dio per la loro propria natura, dovevano doppo la morte del corpo divenire creature Eteree a Dio più simili; che noi non siamo: e poscia per l'intera similitudine con Dio, a Dio perfettamente unirsi. Vero è bensì, che alcuni Gentili hanno ancora conosciuta in parte la virtù dell'umiltà, perche avendo ancor essi riconosciuta l'infinita onnipotenza di Dio, e la nostra intiera dipendenza da quello, conoscevano, che l'uomo si deve tutto alla Divina volontà rassegnare; ma con tutto ciò questa rassegnazione de i Gentili sentiva più del destino, che del libero arbitrio. Altri poi ebbero ancora una specie di fede implicita nel Mediatore, per-

che imploravano da Dio l'ajuto di quei mezzi, ch'erano necessarj per la loro salvezza.

All'incontro a noi Cristiani avendoci Iddio nella Santa Genesi rivelato, che siamo stati creati dal niente per opera della sua assoluta volontà, e che Iddio poteva crearci, e non crearci: questo grande mistero ci obbliga ad umiliarci in tutto a Dio, ed a riconoscere da Dio la nostra Essenza, e dalla sua grazia tutt'i beni, che possediamo.

Il Sacrosanto Misterio poi dell'Incarnazione, col quale il Figlio di Dio ha liberato il genere umano dalla morte eterna, deve muovere in noi l'amore di estinguere in noi stessi tutta l'umanità per non albergar poi nel nostro cuore altro amore, che quello verso Giesù Cristo nostro Redentore, onde è che la Santa Cristiana Morale da Dio a noi rivelata è assai più umile, che quella de i Gentili non era: e con tutto ciò è assai più elevata, perche inalzando in noi più l'idea della Divina bontà, e quella della Divina Onnipotenza, che non l'inalza l'idea, che dell'essenza di Dio aveano i Gentili, nello stesso tempo, che ci rende a Dio più umili, c'inalza a virtù più grandi, che non erano quelle, che seguivano i Gentili. In questa sì fatta guisa dunque imitare le souranaturali virtù, cioè l'umiltà, l'intera abdicazione del Mondo, e 'l seguire la Croce di Nostro Signor Giesù Cristo è una virtù assai più grande, che quella della sola imitazione di Dio, che seguivano i Gentili: con tutto ciò però è un pernicioso errore (a mio credere) quello de i Giansenisti, i quali niegando, che Iddio per sua misericordia ci faccia merito di quelle opere buone, le quali consistono nell'imitazione di Dio, distruggono la civile società; ed eccone la ragione.

E' certissima cosa, che se un Cristiano temerariamente pretende, che seguendo quelle virtù umane, le quali lo rendono simile a Dio, Iddio per sua natu-

natura a lui ne debba necessariamente far merito, e dar premio: in questo caso questo tale non è più cristiano, ma è Gentile. Ma se all'incontro un cristiano ama le virtù umane perche sono buone, e tutte ad un tempo riconosce dalla Divina grazia questo amore, che verso quelle Iddio l'ispira nel cuore, e poscia ancora riconoscendo dalla Divina grazia la forza, che gli dà di esercitarle, e tutto ciò fa senza però lasciare di chieder sempre a Dio la perfetta virtù della fede, e quella della carità, certamente non si può dire, che questo tale Cristiano sia reo appresso Dio: senza dire ancora, che l'amare in noi gli attributi di virtù, che sono in Dio, e che ci fanno simili a Dio, ripugnano alle sovranaturali virtù da Giesù Cristo a noi rivelate. Bisogna dunque dire (come abbiam detto noi ragionando de i Giansenisti in questo Capitolo) che molte delle cose, che Nostro Signor Giesù Cristo c'insegna nel Vangelo sono consigli, e non precetti positivi, e che perciò Iddio per sua misericordia ci fa merito della nostra umana sapienza, e delle nostre umane virtù: e ci permette ancora di godere della gloria umana, che quelle ci fruttano in questo Mondo appresso gli uomini. E che ciò sia vero, S. Paolo istesso nella lettera quarta *ad Philippenses*, *versetto ottavo*, ci permette di poter godere delle cose umane, che sono buone, della buona fama, ed anco della lode di Sapienza, che acquistiamo in questo Mondo: *De cætero fratres quæcunque sunt vera, quæcunque pudica, quæcunque justa, quæcunque sancta, quæcunque amabilia, quæcunque bonæ famæ, si qua virtus, si qua laus disciplinæ, hæc cogitate.*

Ecco dunque che S.Paolo, il quale in tutte le sue epistole ci consiglia sempre quella perfetta carità, che ci spoglia di ogni mondano affetto, ci permette poi di amar la giustizia, di amar la sapienza, di amar la buona fama, di amar la gloria umana, poichè di-

ce, *quæcunque bonæ famæ, si qua virtus, si qua laus disciplinæ, hæc cogitate*; ed in tutti i salmi anche Iddio ordina l'esercizio delle virtù umane e l'amor verso quelle; dunque l'intera abdicazione dell' uomo, e la perfetta carità, che Iddio insegna nel Vangelo, e S.Paolo nelle Epistole sono consigli, i quali non escludono l'amore verso l'umana sapienza, verso le umane virtù, e verso l'umana gloria ancora, purche questo amore non sia disgiunto dalla fede in Cristo, e che quei beni li riconosciamo come doni della sua bontà.

Animati dunque dall'intrinseca ragione, e più dall'autorità di S.Paolo, e da quella di Dio medesimo dobbiamo noi coltivare quell'umana Sapienza, e seguire quelle umane virtù, le quali purche non siano dalla fede in Cristo disgiunte, piacciono a Dio, e giovano alla civile società.

# ASSIOMA XX.

*La Sapienza universale è una, ed è la Metafisica, ma le scienze particolari, che si devono insegnare a i diversi ordini delle persone sono molte, e sono buone, purchè non ripugnino alla Sapienza universale, e purchè gli uomini non vogliano le scienze particolari con la Sapienza universale confondere.*

EGli è certissima cosa, che la confusione delle idee è quella, che cagiona la confusione degli ordini nella Republica, e le discordie fra gli uomini, che

la civile società compongono: imperocchè le false idee, che gli uomini formano di lor medesimi, e delle scienze, o dell'arti, che professano, in generando nella mente di quelli presunzione, generano ancora fra gli uomini gli odj, le invidie, ed i rancori; ed cagion di esempio. Se un Filosofo pretende di conoscere con lo solo studio della Fisica le prime origini, e le prime essenze delle cose, over pretende con lo solo studio della Fisica di distruggere la Metafisica; (come pretendono gli Epicurei, e come ha preteso il Signor Locke) certamente questo tale Fisico odia il vero Metafisico, il quale con intrinseche, e salde ragioni a lui rimprovera il vizio di presunzione.

Se uno di quegli infelici Geometri, i quali dalla Geometria altra cosa non hanno dedotta, che un' abito particolare di raziocinio su di certe particolari materie fatto, e questo ancora dall'uso de i calcoli letterali guasto e corrotto: se questo infelice Geometra (dico) si sente rimproverare la sua insufficienza a conoscere l'intima natura delle proprietà geometriche, ed a ragionare da perfetto Logico nelle materie tutte, da un di quei Geometri, i quali perchè hanno legata nella lor mente la Metafisica con la geometria, si sono formati altresì una Logica Metafisica, ed universale valevole a fargli conoscere indifferentemente nelle cose tutte la dimostrazione, o il paralogismo: certamente questo tale infelice Geometra abituale si muove ad ira, ed a sdegno contro quel misero Geometra Metafisico, che la sua insufficienza gli rimprovera: e nulla gli giovarà il citar l'autorità di Platone, il quale negli Epinomi noma geometria corporea quella geometria, la quale come in tutto disgiunta dalla Metafisica, ha solamente per oggetto gli abiti particolari di raziocinio fatti intorno ad oggetti particolari, e niente vale per formare una mente valevole a dirittamente giudicare in tutte le cose, alle

qua-

quali col pensiero si volge.

Per l'istessa cagione se un'Astronomo, se un Matematico inteso della meccanica, se un'Architetto, se un'Ingegniere, o altro uomo di particolare professione nelle scienze si lusinga, che nella sua particolar professione la vera scienza consista, tutti i nomati professori si odiaranno l'uno l'altro: e perche sono tutti meccanici derideranno il Metafisico, il quale vanta la conoscenza delle verità astratte, e puramente intelligibili. Or ecco, che le false idee, che gli uomini hanno delle scienze, che professano, generano fra gli scienziati la presunzione, e con la presunzione la discordia, l'odio, l'invidia, e la confusione.

Lo stesso avviene nelli Giureconsulti, ne i Politici, ed anco ne i Capitani di Eserciti: imperciocchè noi veggiamo, che li Giureconsulti puramente pratici odiano, over disprezzano li Giureconsulti Filosofi, ed eruditi tutt'ad un tempo: i Politici semplici pratici odiano, over disprezzano quelli, che la politica deducono dalla buona Filosofia: ed alcuni Capitani di eserciti ancora, i quali tutta la virtù militare nella sola pratica fanno consistere, odiano, over disprezzano quei Capitani, i quali come Senofonte, e come Scipione, e come tant'altri antichi Capitani Greci, e Latini la virtù militare dalla Filosofia giunta alla pratica deducevano.

L'istessa confusione in tutti gli altri ordini della Repubblica producono le false idee, che gli uomini hanno di lor medesimi, e della lor professione: imperciocchè se 'l Cittadino non forma l'idea del suo stato, egli vuol esser nobile; se 'l Nobile non forma l'idea del suo stato, egli pretende di essere uguale a quegli illustri personaggi, che di grandi titoli sono adorni; nella Santità ancora più che nelle altre cose, si mescola la confusione quando avviene, che coloro, i quali professano Santità non formino la giusta idea del-

della Santità, che professano. Ed in vero veggiamo, che quegli ordini Religiosi, i quali facendo voti di povertà, di castità, e di ubbedienza, sembra, che abbino intrapreso la perfetta imitazione della vita di Cristo: poscia aspirare più che noi secolari all'acquisto d'immense ricchezze, al Dominio nelle corti, e ne i Magistrati, ed immergersi assai più che i secolari nelle passioni del Mondo, onde poi odiano ancor essi coloro, che queste sì fatte passioni loro rimproverano. Alla perfine egli è certissima cosa, che le false idee, che gli uomini hanno di lor medesimi, e delle loro Professioni, generano tal confusione nella Repubblica, che la rendono simile ad un Caos di confusione, e di orrore.

Ma al certo questo non avverrebbe se un prudente Magistrato di Filosofi Metafisici, ponendo alle lor giuste classi le diverse particolari scienze, e le diverse professioni, che gli uomini fanno nella Repubblica, ordinasse a i Maestri, che nelle particolari scienze, che insegnano, facessero a i lor discepoli fare la giusta idea della particolare scienza, che imparano, e della particolare professione, che fanno, e ciò a fine di evitare, che quei miseri discepoli nel gran difetto della presunzione non inciampassero: in questa guisa dunque facendosi, le scienze particolari sarebbero alla Repubblica utili, perche quelle alla universale sapienza, ch'è la Metafisica non ripugnano, sempre e quando però quelle si esercitano entro i limiti della loro particolare essenza: imperocchè (per esempio) giova la Fisica con le sensibili esperienze alla discoperta delle proprietà delle cose particolari a noi utili, onde poi giova alla professione della medicina, a quella della Chirurgia, ed all'altre pratiche arti; Giova l'Astronomia alla misura de i tempi; la Geografia alla navigazione; giova l'Architettura militare, e civile all'abbellimento delle Città, ed alla sicurezza dello

stato

stato con la costituzione delle Castella, o con le altre arti di guerra; ed alla perfine tutte le particolari scienze, e tutte le particolari professioni degli ordini, che la Repubblica compongono, giovano di molto allo stato sino a tanto, che i professori di quelle si stanno entro i limiti della lor professione. Ma se all' incontro avviene, che un professore voglia impacciarsi della professione dell'altro; egli non farà bene la sua, e cagionarà nella Repubblica quella perniciosa confusione degli ordini, che abbiamo detto.

## ASSIOMA XXI.

*Bisogna, che gli uomini amino la professione, o sia l'ufficio, che fanno nella civile società, perche se quello non amano non possono mai ben' adempire al loro ufficio.*

IN questo Capitolo abbiamo già dimostrato, che l'amore è il principio movente delle azioni degli uomini. Ora se avviene, che taluno abborrisca il suo ufficio per modo che voglia farlo per forza, sarà poco men che impossibile, ch'egli vinca se stesso per adempire al suo obbligo: o se pure si sforza per adempirlo, le sue operazioni non saranno originali, onde non saranno mai perfette.

Vero è bensì, che se gli uomini cedessero alla ripugnanza, che sentono nello studiar le scienze, e nell'esercitar le virtù, la buona disciplina, e le virtù ne andarebbero trascurate e neglette; e ciò, perche è legge di natura, che i piaceri de i sensi piacciano a primo, e dispiacciano appresso; e che all' incontro gli esercizj di scienza, e de'studj dispiacciono a primo, e piacciono appresso. Bisogna dunque soffrire il

il dispiacimento, che apportano a primo gli studj, e gli abiti di virtù, perche in appresso si sente quel piacere, ch'è molto maggiore di quello, che danno i sensi, onde poi le fatiche, che nelle scienze, e nelle virtù si fanno, recano piacere, e non dolore, appunto come dice S. Agostino; *Amantium labores, labores non sunt*.

# ASSIOMA XXII.

*Quanti abiti fa l'uomo di vizioso piacere, tante catene di servitù, e di miseria egli prepara a se stesso.*

PRima di entrar nel ragionamento, giova avvertire, che questo Assioma è più un intero ragionamento, che un'Assioma, perche in questo si spiegano in brieve l'essenza, e le proprietà delle passioni, l'essenza e le proprietà delle idee innate, e l'essenza della libertà, e della servitù. Veniamo ora al ragionamento.

Se quei falsi Filosofi sensisti, i quali fan professione di giudicare dall'esperienza de' sensi, si degnassero di esaminare da'Metafisici la vera, ed intima natura de i sensi stessi, conoscerebbero, che la divina Providenza risplende più che in ogni altra cosa nelle istesse proprietà degli umani sensi, ed in quelle della mente umana: e conoscerebbero altresì, che l' essenza dell' uomo consiste non nel senso, ma nell' Anima ricca, ed adorna di quelle idee innate del vero, e del buono, che i Sensisti abborriscono.

Ed in vero, se noi consideriamo il piacere, che

la natura ci appresta ne i sensi; vediamo che quelli non sono stati dati da Dio a noi, che per rimedj di quei mali, che l'Anima necessariamente sente a cagione del corpo, ch'essa informa: e vediamo altresì, che i piaceri, che l'Anima sente nel pensare, sono piaceri proprj della natura della mente, piaceri alla mente essenziali, dalla mente indelebili, e che non sono piaceri alla mente accidentali, come sono quelli, che sente a cagione de i sensi; ed eccone la pruova dedotta dall'esperienza di quello, che in noi sentiamo ed esperimentiamo.

E' certissima cosa, che la fame, la sete, e la libidine sono moleste sensazioni in noi cagionate dal corpo, perche certamente l'Anima patirebbe se alla molestia, che sente in quelle sì fatte sensazioni non avesse modo di apprestare rimedio. Or che ha fatto l' Autor della natura! vedendo egli, che ha dato all' uomo un corpo, che si deve col nutrimento mantenere, e che deve generando propagare l'umana specie; ha fatto sì, che l'Anima senta diletto, e piacere nel sodisfare alla fame, alla sete, ed alla libidine: ma all'incontro perche l'istesso Autor della natura ha riposto l' essenza dell' uomo nell' Anima, e l' essenza dell' Anima nell' intelligenza, e nell' amore del vero, e del buono, ha fatto sì, che se l'Anima si sommerge nel senso un poco più di quello, ch'è necessario per lo mantenimento del corpo, e per la propagazion della specie, ella patisca nell'animo e nel corpo istesso: in vecechè se l' Anima astraendosi da i sensi s'inalza col pensiero alla contemplazione del vero, in quella l' Anima gode, il suo amore e la sua intelligenza fino all' infinito pascendo. Vediamo da buoni Metafisici esperimentali, se questa proposizione, che io dicó, noi la troviamo vera in noi medesimi.

Immaginiamo un'Epicureo dissoluto, il quale al-

lon-

lontanandosi dal precetto del suo maestro medesimo; cioè di godere moderatamente ne i sensi, nel piacere de i sensi si sommerga, certamente egli esperimentarà, che alla crapula succederanno immediatamente i dolori di stomaco, o altre penosissime malattie, e dal piacere della disordinata libidine succederanno prima la penosa stanchezza, e poi dannosissime malattie: onde egli ponendo da una parte della bilancia i momentanei piaceri, ch'egli ha goduto, e dall'altra i lunghi dolori, che ha sofferto, trovarà, che sommergendosi ne i sensi egli ha fatto male il suo conto.

Ma più acerbi di quelli, che'l disordinato piacere cagiona al corpo, sono i dolori, che il timore cagiona nell'animo con i suoi flagelli: imperciocchè il timore è compagno inseparabile di tutte l'eccessive, e disordinate passioni: ed in vero se avviene, che un'Epicureo preso dall'amor del piacere, ami troppo la vita per pascere lungamente il suo desio di godere ne i sensi, egli non vive, perche il timore gli rende amara la vita; ad a cagion di esempio, s'egli gode con eccesso nella crapula, ed in tutte le altre delizie de i sensi, egli teme, che con la morte quel piacere finisca: se il libidinoso ama con eccesso alcuna donna, egli è costretto a soffrire il timore della gelosia, il quale altra cosa non è, che un timore di perdere l'oggetto, che ama; ed alla per fine ogni eccessivo amore è sempre dal tormentoso tarlo del timore offeso, o roso. Tralascio la pena, che apportano i rimorsi della coscienza, perche essendo (come abbiam provato in tutto questo libro) dall'Anima indelebili le idee del vero, da ciò avviene, che per molto, che gli Epicurei si sforzino di scancellare dalla lor mente il timore della pena a i rei minacciata, non possono mai quello in tutto svellere dal loro animo: alla per fine non possono mai gli Epicurei godere sincero piacere ne i sensi quando a quelli si abbandonano: e ciò, perche sono

Ddd 2 no

no sempre da i dolori, e dalle malattie tormentati nel corpo, e dal timore flagellati nell'animo.

Ma supponiamo ancora, che questo tale dissoluto Epicureo abborrendo ogni moderazione, e posto di banda ogni timore, voglia ne i sensi sommergersi fino a morire: certamente la natura istessa per punirlo gli niegarà la morte, e lo condannerà a soffrire nelle malattie, e ne i dolori la pena della mal intesa sua dissolutezza.

Ma di più la nostra umana natura istessa ci fa vedere per esperienza, che anco il piacere delli sensi in tanto è piacere in quanto con la virtù della temperanza si accorda, perche subito che la natura ha soddisfatto col mangiare, e col bere al naturale appetito di nudrirsi, cessa in noi il vero piacere di mangiare, e di bere, e lo stesso avviene della libidine: nè mi dicano già quei dissoluti, i quali da i Francesi volgarmente si nomano *dèbauchè*, ch'essi sentono vero diletto nelle loro crapule, e nelle loro libidini, perche io rispondo loro, che se in quelle vero piacere sentissero non avrebbero bisogno, come lo hanno, di stimulare i sensi con le invenzioni di sapori meditati sino all'infinito nelle vivande, e di grazie apparenti, e di vezzi lusinghieri nelle libidini, ma in vece di ciò fare imitando la natural moderazione de i bruti animali si contentarebbero di quell'istesso moderato piacere, che ci apprestano quelle naturali vivande, e quelle schiette, e sincere donne, che la natura ha formato per nostro diletto, e per nostro utile. So bene, che a questa proposizione un sensuale dissoluto mi risponderebbe quello, che rispose la dissoluta Giulia nipote di Augusto ad un tale, che le addimandò la cagione, per la quale fra i bruti animali le femmine non usavano più con li maschi dopo ch'erano gravide; ed ella rispose, perche sono bestie. Ma con tutto ciò io risponderei loro, che in ciò le bestie sono

no più ſaggie di noi, perche non impiegando eſſe l'infinità della mente a raffinare ſu i ſenſi, evitano a loro ſteſſe quei danni, che l'abbandonarſi a i ſenſi ſino all'infinito, al corpo, ed all' animo ancora cagionano.

Non dico io già però, che l'uomo a differenza de i bruti animali non debba il ſuo penſiero a coltivare il piacere de i ſenſi, e più a nobilitare le ſue paſſioni in qualche modo impiegare, nò: io non ſono del ſentimento de' Cinici, per modo che io voglia, che gli uomini civili imitino quella troppo ſevera naturale virtù di Diogene, la quale per evitar la mollezza, in una ſpecie di barbarie ſi precipitava, ma anzi voglio, che gli uomini imitino la civile, e moderata virtù di Platone, il quale agiatamente, e nobilmente vivea, e riputava, che anco la mente delle donne ſi doveſſe con la ſcienza coltivare: perche in vero ſarebbe troppo gran pena dell'uomo colto, e dotto il dover vivere, come viveano i primi uomini di ghiande, e di frutti dagli alberi caduti, e'l dover avere per ſua compagna una donna rozza, ed incivile, con la quale non ſi poteſſe avere il nobile commercio della mente, e che foſſe incapace di propagare ne i figli alcuna idea di nobiltà, nè alcun virtuoſo coſtume; ma non poſſo approvare però quel sfrenato amor di ſenſuale piacere, il quale gli uomini precipitando nella crapula li rende miſeri, ed infelici; e nemmen poſſo approvare nelle donne quell'abuſo, che alcune fanno della ſcienza, dirigendola ſolamente al vezzo per allettare gli uomini all'amore, e non all'eſercizio delle virtù per giovare a loro medeſime, ed alla Repubblica. Così dunque quando così gli uomini come le donne in vece d'impiegar la lor mente all'acquiſto della vera ſapienza, ed all'eſercizio della vera virtù, tutta la impiegano all'ingrandimento del luſſo, divengono eſſi ſteſſi miſeri, ed infelici; ma

ma quel ch'è più, non solo ne divengono miseri, ed infelici per l'inquietudini dell'animo, che sentono, e per le malattie, alle quali sogiacciono, ma perdono quella libertà dell'animo, ch'è l'unico preggio dell'uomo, e ch'è quel solo, nel quale l'uomo consiste; ed eccone la pruova.

Hanno gli uomini una infelice proprietà di abituarsi così al bene, come al male; nè i dolori, che sentono negli abiti viziosi è valevole a rimuoverli punto da quelli. Io ho veduto uomini, i quali essendo stati prima condannati dalla giustizia al penosissimo officio di forzati su la galera, vendersi loro stessi in quella dopo che aveano terminato il tempo della loro condanna: ne punto la memoria de i disaggi da loro patiti, e delle bastonate sofferte, ha potuto rimoverli dall'abito, che aveano fatto a quei meschini e vili piaceri, che a se stessa si prepara quella vil ciurma di uomini infelici.

Or se così è, quanto sono più strette le catene, che legano quegli uomini, che a i delicati ma falsi piaceri de i sensi si sono una volta abituati: al certo chi ha fatto un continuo abito di andare in cocchio senza mai esercitar le sue gambe, è forza che divenga servo del cocchio: chi ha fatto un lungo abito a mangiar cibi delicati, a bere vini eccellenti, ed a mescolarsi solamente con femmine nella conversazione lusinghiere, e di maniere allettatrici, e piacevoli, è forza, che di quei cibi, e di quelle vezzose donne servo infelice divenga: onde poi reso schiavo de i suoi momentanei piaceri, e del lascivo amore, egli faccia quell'infelice fine, che fece Alcibiade, il quale malgrado tutte le belle virtù, che ostentava, dopo aver menata torbida, ed agitata vita morì in un isola dell'Arcipelago nelle braccia di una meretrice.

Or qui mi cade in acconcio di spiegare la forza, che hanno negli uomini i viziosi abiti di piacere con

la

la narrazione di un costume, che al dir di Monsieur di Jardrem viaggiatore, hanno i Persiani. Narra il menzionato Autore, che i Persiani usano una certa bevanda, che nomano *Cia*, la quale ha la proprietà di rallegrar l'animo fino all'eccesso, senza però costringere a dormire, ma poscia dopo, che quella bevanda è digerita l'uomo rimane mesto, pallido in volto, e di forze stanco ed abbattuto: ond'egli per liberarsi da quella mestizia, e da quella stanchezza è costretto a ricorrer di nuovo al *Cia*, che di nuovo rallegrandolo lo lascia poi più che la prima volta mesto, e stanco, e più che la prima volta di *Cia* bisognoso: e così continuamente facendo i Persiani abbreviano di molto il corso della lor vita; e dice il nomato Autore, che la prudenza di Scia Abbas Re di Persia non potè con i divieti toglier da i Persiani questo perniciofo costume. Dello stesso modo i dissoluti allettati dal piacere, che sentono nella crapula, e nelle libidini, dalle quali poi stanchi, e mesti ancor essi rimangono, si sentono come i Persiani bevitori di *Cia* costretti a ritornare alla crapula, ed al sfogo della libidine, ed in questa guisa con perpetuo giro passano dal vizio alla mestizia, e dalla mestizia al vizio, senza mai fare alla virtù ricorso, onde poi vivono del vizio servi infelici, ed abbreviano la loro vita. Quindi è poi, che questi tali non possono avere il coraggio di difendere la propria libertà, nè la libertà della patria contro i nemici.

In vero veggiamo, che la Storia medesima ci fa conoscere la verità di questa massima, perche veggiamo, che i Greci andarono alla catena di Filippo il Macedone allorchè nella Grecia tutte le Repubbliche fuorche i Macedoni, si erano del lusso e della mollezza fatti servi. Vediamo altresì, che i Re di Macedonia, della Siria, dell'Egitto andarono alla catena de i Romani, solamente a cagione che tutti quei Prin-

cipi,

cipi, e tutti quei Popoli Orientali si erano nel lusso e nella mollezza sommersi; ed alla perfine vediamo, che anco i Romani andarono alla catena de i Barbari allorche guasti e corrotti dalle istesse provincie da loro vinte, si abbandonarono al lusso, ed alla mollezza.

Parimente nella Storia vediamo, che quei Principi, i quali hanno più amato di profittare delle prave inclinazioni de i Popoli per la loro tirannide, che di reprimerle con la virtù, si sono serviti della perniciosa inclinazione, che hanno gli uomini al lusso, per soggiogarli. Tacito dice, che Tiberio si studiava di sommerger i Giovani nell'amor del piacere, *Juventutem delitiis, Populum annona, militem strenuum donis &c. cunctos dulcedine otii pellexit*. Erodoto narra, che non potendo Ciro domar la ferocia de i Popoli di Lidia fu consigliato da Creso, di promuover fra quelli l'amore del lusso, e de i festini con le Donne: ciocchè felicemente gli avvenne, perche con questi mezzi li rese molli e servi. Sono dunque gli abiti di falso piacere a guisa di tante strettissime catene, le quali imprigionano nell'uomo il nobile pregio della libertà. Faremo veder ora come i vizj d'iniquità, cioè l'invidia, l'odio, l'avarizia, e la superbia tolgano ancora più che i vizj di mollezza dall'uomo, e dallo stato la libertà.

I vizj d'iniquità sono maligni, e molesti appetiti, che hanno gli uomini di nuocere al prossimo per inalzare l'essenza, la felicità, e la fortuna di lor medesimi.

I rimedj poi, che apprestano a i loro maligni appetiti questi sì fatti rei uomini, sono i predominj, le violenze, le oppressioni, le calunnie, le imposture, i latrocinj, gli omicidj, e tutte quelle scelerate azioni, delle quali sono capaci i maligni talenti degli uomini iniqui e rei; Ed eccone la pruova,

Un

Un avaro,il quale sente in se l'avida, e tormentosa fame dell'oro, per rimedio di questa sua tormentosa fame, s'è ricco ricorre prima all'eccessivo risparmio con danno de i poveri, i quali egli defrauda di quelle mercedi, e di quegli altri utili, che dalle sue facoltà ricavarebbero se egli da buono Economo sì, ma non d'avaro il suo danaro spendesse; poscia egli passa dall'avarizia all'avidità, e si dà tutto alle usure, e ad altri illeciti guadagni; e perche i vizj crescono sempre, e vanno all'infinito, l'uomo, che ha ardente sete dell'oro, se avviene, che sia potente, esercita le oppressioni, le ingiustizie, i pecolati, e le violenze.

Il superbo,il quale si reca a proprio disonore, che tutti a lui non si umilino, odia i suoi uguali, odia i superiori, e disprezza gli inferiori; indi ricorre al rimedio di superar tutti con l'eccedente lusso con l'acquisto di cariche, e di onori per muover negli altrui animi invidia, e dispetto: poscia quando non gli avviene di umiliar gli altri con questi mezzi,alle violenze, e spesso ancora agli omicidj, e ad altri fieri delitti ricorre.

Un vile invidioso, il quale da i beni altrui si sente nell'animo molestato, e tormentato, e tutt'ad un tempo non ha coraggio nè di emular l'altrui virtù, nè forza di abbassare alla scoverta l'autorità, e la potenza degli altri, si appiglia al rimedio della malizia: armi della quale sono le mensogne, le calunnie, le imposture, le ipocrisie, e tutte le altre vili, ed indegne arti, che la malizia a i vili e rei uomini può suggerire: e quindi ora prende la figura di adulatore de' potenti per tradirli, ora quella d'ipocrita, e di zelante amico di alcuno per ingannarlo, ora quella d'ipocrita devoto per conseguire i suoi avari, ed ambiziosi fini, ora si appiglia al vile ufficio di spia, ponendosi in volto la maschera di uomo zelante del pub-

blico bene, e per ultimo, sempre con suoi falsi ragionamenti, e con le maliziose sue opere s'ingegna di detrarre all'altrui fama, ed all'altrui gloria; In somma non vi è nel mondo così indegna, e scelerata figura, nella quale il vile invidioso non si trasformi.

Quell'uomo, il quale per suo naturale maligno talento odia il prossimo, se avviene, che sia codardo e vile si precipita nell'invidia, la quale và sempre con l'odio congiunta; e si appiglia all'avarizia per non essere superato nella fortuna dagli altri uomini; e se all'incontro avviene, che sia di spirito forte, e violento si precipita nella superbia. Or questi per rimedio della molestia, che sente nell'odiare, ricorre a tutte quelle arti, alle quali ricorrono gl'invidiosi, e gli avari se avviene, che sia di animo basso e vile; ed all'incontro ricorre a i vizj del superbo se avviene, che sia di spirito violento, e forte; alla per fine la passione dell'odio non sta mai sola, perche sempre si va a congiungere o con l'invidia, o con l'avarizia, o con la superbia, o con la rapacità. Questi, che abbiam narrato, sono i maligni rimedj, a i quali ricorre l'Anima umana quando si sente offesa dagli stimoli dell'iniquità, come appunto sono quelli dell'odio, della superbia, dell'invidia, e dell'avarizia. Dimostraremo ora come tutti questi infelici, e velenosi rimedj pongono l'uomo, e la Repubblica in servitù.

L'avaro sente diletto quando vede accrescersi il suo tesoro, ma poscia patisce la pena dell'invidia quando vede i liberali, i quali si cattivano l'applauso, e la benevolenza degli uomini; patisce quando vede i voluttuosi, i quali appagano i loro sensuali appetiti, da i quali anco gli avari son tormentati; ed alla per fine, perche gli avari sono resi servi del loro denaro, patiscono nel soffogar le loro voglie nella vista dell'applauso, che riportano i liberali.

Il

Il superbo gode nell'atto, che si vede a i piedi umiliati gli adulatori, overo i timidi di sua potenza; gode quando si vede ornato di titoli, e di autorità, ma poscia patisce quando mutandosi in lui il favor della fortuna, esperimenta col fatto il disprezzo, che di lui hanno quei medesimi adulatori, e vili, che a lui si umiliano; e se per avventura avviene, che sostenuto dalla fortuna non veda mai l'interno disprezzo, che di lui hanno gli adulatori, il superbo si sente roder nell'animo quando vede i veri sapienti, e forti, e sinceri virtuosi uomini, i quali niun conto tenendo della fortuna, ma solamente il vero merito apprezzando, apertamente lo disprezzano; patisce altresì quando vede i veri virtuosi, e meritevoli uomini dagli altri sinceramente riputati, ed applauditi, perche allora egli (suo malgrado) si rammenta, che'l vero onore, e la vera gloria solamente con la vera virtù si acquista.

L'invidioso gode a primo, quando vede sortire felice effetto le sue maligne trame: gode quando oscura con le sue calunnie il merito degli altri nella mente del volgo ignaro: gode quando oscura l'altrui scienza, l'altrui virtù: gode quando con le sue imposture rappresenta per reo un'innocente: gode quando con le mensogne semina la zizania fra gli amici, e fra i Principi, ed i sudditi; ma poscia perche è legge di natura da Dio eternamente ordinata, che il vero (a lungo andare) venga al di sopra, e'l falso nel fondo si precipiti, l'invidioso si rode nell'animo quando si rammenta, che o tardi, o tosto la sua ignoranza, la sua perfidia, e'l suo pessimo costume si ha da rendere manifesto agli occhi di tutti, o almeno a quelli de i nostri posteri; si rode finalmente non solo nell'interno dell'animo, ma sensibilmente, se avviene, che veda con gli occhi suoi il vero sapiente, il vero virtuoso uomo delle sue calunnie trionfare.

L'infelice odiatore degli uomini patisce nell'odiare, perche in somma l'odio è pena: ma poscia perche (com'abbiam detto poc'anzi) l'odio si va sempre ad unire o con l'invidia, o con l'avarizia, o con la superbia, e per lo più spesso ancora con tutti i nomati vizj, l'odiatore ha quegli infelici godimenti, che hanno a primo gl'invidiosi, gli avari, ed i superbi, ma poscia patisce tutte quelle pene, le quali abbiam detto, che patiscono tutti quegli uomini, che sono offesi da i menzionati vizj d'iniquità. Diremo ora come questi tali divengono servi de i lor vizj, e rendano ancora serva la loro patria.

Formano questi tali iniqui uomini un maligno abito di mente a quel piacere, che sentono a primo nel nuocere al loro prossimo, onde poi tirati da quel falso piacere si dimenticano della pena, e del dolore, che'l vizio stesso loro fa sentire: Ed ecco come.

Quando questi tali iniqui uomini sentono quelle amarezze, che a i loro maligni piaceri succedono, in vece di emendarsi ne i loro difetti, ad altre specie di maligni mezzi ricorrono per continuare a godere in nuocendo al loro prossimo: ed in questa guisa facendo, fanno un continuo passaggio dal piacere, che sentono a primo nel nuocere, al dolore, che sentono nel veder deluse le loro calunnie, e dal dolore passano sempre a nuova speranza di nuocere: ed in questa guisa formano nel loro animo un tenace abito di malignità, il quale diviene indelebile dal loro cuore. Bevono questi tali niente men, che i voluttuosi quell'istessa *Cia*, che abbiam detto, che bevono i Persiani, perche a primo i maligni, ed iniqui uomini si rallegrano nel nuocere, ma poscia ne rimangono stanchi, ed abbattuti quando vedono le loro maligne arti deluse, onde ritornano a porre la bocca al vaso della velenosa *Cia*; il che continuamente facendo, alla fine nel loro stesso veleno si mangiano le carni

ni, e si consumano; in questa guisa vivono tutto il tempo della lor vita servi miseri, ed infelici dell'iniquità.

Questi poi rendono serva ancora la loro patria, perchè non potendo mai essere amico della patria chi è nemico del prossimo: da ciò avviene, che pongano in non cale il ben della patria, e che alle volte ancora giungano alla sceleraggine di tradirla per inalzare la loro privata fortuna. Questi sono i maligni e perniciosi effetti, che i vizj d'iniquità producono: effetti invero assai più perniciosi, che quelli che producono i vizj di senso, perche se quelli rendono servo l'uomo in riducendolo servo del piacere: da ciò avviene, che i voluttuosi divengano bensì a lor medesimi, ed alla patria inutili, ma non divengono alla patria positivamente nocivi, come divengon gl' iniqui, i quali come inimici del prossimo sono perniciosi a lor medesimi, perche di veleno si nutriscono: e sono perniciosi alla patria, perche con la discordia la dividono e la squarciano in minuti pezzi. Diremo ora in brieve la cagione, per la quale la maggior parte degli uomini o ne i vizj di senso, o in quelli d'iniquità, e per lo più spesso in ambidue questi si sommergono.

Se Iddio ha voluto, che l'Anima umana a cagione del corpo, che informa, abbia quei perniciosi appetiti di senso, o voluttuosi, o maligni, che abbiam descritti, ci hà altresì apprestato il rimedio con inserire nell'Anima umana gli appetiti di conoscenze, con i quali ella può risvegliare in se stessa le idee del vero, e del buono, che Iddio le ha dato, e con ciò resistere con la sapienza, e con la virtù agl' impetuosi assalti del vizio; ma perche il rimedio di questi appetiti di conoscenze è lo studio della scienza, il quale è tanto più difficile, quanto è più giovevole: da ciò ne avviene, che quando l'uomo sente svegliarsi nella sua mente quei fortunati appetiti di conoscenze, che Iddio ha posto in lui, mentre và per fare alla scienza

ricor-

ricorso, atterrito dal difficile, che esperimenta, dal proseguimento dello studio si ritrae: overo ricorre agli studj facili e falsi, i quali sono assai più che l'ignoranza medesima alla Repubblica perniciosi. E pur è vero, che se avviene, che l'uomo acceso dall'amore del vero superi e vinca quelle difficoltà, che su'l principio ne i difficili studj s'incontrano, egli forma nella sua mente un abito di soave meditazione, la quale a Dio col pensiero lo unisce, e lo rende libero da quella tirannia de'sensi, la quale (come abbiam dimostrato) lo rende servo vile delle sue passioni, e degli altri uomini; oltre a ciò la sapienza, che con lo studio si acquista fa sì, che l'uomo goda con sincero piacere anco ne i sensi, perche in quelli gode moderatamente, e senza rendersi servo di quelli.

Or questo diletto, che l'Anima umana sente nella meditazione del vero non è già simile alla *Cia* de i Persiani, ma è, a mio credere, quel nettare, che i Greci han figurato, che i Dei bevessero alla tavola di Giove; ed invero questa proprietà, che ha l'uomo di godere assai più nella meditazione del vero, che ne i sensi, è una pruova esperimentale e sensibile, di questa verità cioè, che l'essenza dell'uomo è l'*Anima*, proprietà della quale è il *pensare*, ed il *ragionare*, e'l *regere*, e *governare* i proprj sensi: imperciocchè noi vediamo anco per esperienza, che Iddio ci ha formato di un modo, che per poco, che a i sensi ci abbandoniamo, la nostra Anima in quelli patisce, in vece che essa gode nella lunga e quasi continua astratta meditazione per modo tale, che in tanto ella non può continuamente meditare in astratto, in quanto che l'azione del pensiero dell'Anima fa anche azione negli organi sensorj del corpo: ciocche fa conoscere, che se l'Anima non fosse al corpo unita, per sua propria natura ella sempre pensarebbe in Dio, e di Dio; e continuamente goderebbe nell'ampliazione delle sue innate

cono-

conofcenze, e nel fuo amore. Alla perfine l'efperienza medefima ci fa certi, che l'intrinfeca natura dell' Anima è il meditare aftrattamente da i fenfi per conofcere il vero, e per paffare con la creazion della mente fempre da vero in vero; ma il mal è, che quefto nettare, che guftano quelli, che moffi dall'amore fanno le difficoltà, che negli ftudj s'incontrano fuperare, pochi fono quelli, che lo guftano, perche fe coloro, che lo guftano foffero molti, pochi feguaci trovarebbero nel Mondo i Senfifti Epicurei. La differenza dunque, che vi è fra la cagione del vizio e quella della virtù, fra la cagione della fervitù e quella della libertà, confifte in ciò, che ne i falfi e nocivi rimedj, che noi appreftiamo agli impulfi del vizio, l'Anima fente un falfo diletto, sù del quale poi fa un viziofo abito di fervitù; all'incontro l' Anima patifce nell'appreftare utile e fincero rimedio agli appetiti di conofcenze e di virtù allo ftudio della fcienza ricorrendo, onde poi ella non può formare in se quei virtuofi abiti di fenfo, e di fcienza, con i quali potrebbe refiftere a i vizj, ed acquiftare quella fortunata libertà, la quale nella facoltà di poter operare fpogliata dall'errore, cioè a dire, nella fcienza avvalorata da i virtuofi abiti folamente confifte.

Si potrebbe però a quefte prave inchinazioni degli uomini appreftare opportuno rimedio, fe l'educazione de i figliuoli ben fi curaffe, e fe buona difciplina di fcienza fi daffe a quegli ordini delle perfone, i quali fon deftinati al governo della Repubblica; onde additaremo ne i feguenti Affiomi il modo come ciò fi potrebbe praticare.

AS-

# ASSIOMA XXIII.

*Bisogna costumare i fanciulli a pronunciare queste seguenti parole:* Non sono: Non so: Non ho: Non posso: Voglio perche devo: Non voglio perche non devo.

Nelle antecedenti parole vi si contiene quel *nosce te ipsum*, e quel *ne quid nimis*: sentenza, nella quale vi si racchiude il compendio delle virtù tutte: in tali parole si contiene l'assenza della giustizia, quella della fortezza, quella della temperanza, quella della prudenza; ed eccone la pruova.

L'uomo è saggio quando (per esempio) egli dice, io nella mia origine sono civile, ma non sono nobile, son nobile ma non Principe; è saggio quando dice, io intendo l'economia, ma non intendo la Filosofia ed il governo dello stato, cioè la Politica: io ho l'arte pratica di governare ne i particolari per mantenere uno stato, che sia ben ordinato, ma non intendo la scienza di ordinarlo nè di ristorarlo quãdo è giusto, perche di Filosofia non intendo, e la sola pratica non basta. E'ancora saggio quell'altro uomo, il quale dice, io intendo la politica e la teorica, ma perche non ho la pratica del mondo non posso di governo mescolarmi se prima non faccio questa necessaria pratica; overo, è bensì, che 'l perfetto Teorico può sperare di divenire perfetto politico con poca pratica, ch'egli acquisti, là dove il semplice pratico non può mai perfetto politico divenire; dello stesso modo saggio è quel soldato, il quale non possedendo

la

la Teorica della guerra non pretende con la sola pratica di uguagliare la virtù di Senofonte, di Epaminonda, di Scipione, di Cesare, e di tutti gli altri Capitani, i quali nella virtù della guerra accoppiavano la pratica alla Teorica. E saggio ancora quel Capitano, il quale possedendo solamente la Teorica della guerra, conosce di esser bisognoso di pratica, quantunque la storia ci somministri gli esempj di molti antichi e moderni Capitani, i quali con la sola Teorica hanno ben governato gli eserciti, come (per esempio) furono fra gli antichi i Consoli di Roma, e fra i moderni il Marchese Ambrogio Spinola, il quale nel secondo anno di sua milizia uguagliò nel valore, e nella condotta dell'esercito il Principe di Condè, e gli altri Capitani del suo tempo. Saggio è ancora quel Cittadino, il quale conoscendo, che la sua abilità si ristringe alla sola pratica economia, le sue voglie ristringe al solo buon governo della sua casa, e della sua famiglia, nè pretende di dar nome di politica a i Senatori, nè consigli di guerra a i Capitani; ed alla perfine l'uomo è saggio, quando conoscendo la sua origine, e la sua sapienza, non pretende di fare quegli ufficj, a i quali non è abile. L'uomo è saggio altresì quando avendo sortito dalla fortuna o mediocre, o scarso, o niun patrimonio, sà ingenuamente la sua scarsa fortuna, o la sua povertà confessare, in vece di voler ostentare a forza di cabale, e di altre male arti lusso, e grandezza.

L'uomo è saggio parimente, quando ben esaminando sè stesso fa un sincero e giusto giudicio di quella abilità di mente, e di animo, che Iddio gli ha dato, onde poi egli non s'impegna a quelle professioni, alle quali egli non è abile di ben adempire; ed a cagion di esempio, è saggio quell'uomo, il quale non sentendo in sè forza di coraggio non si veste delle armi di Aquilante, come fece Martano descritto dall'

Ariosto, ma in vece di ciò dice, come disse David quando lo vollero vestire d'armi: *Non possum sic incedere, quia usum non habeo*.

All'incontro non solo saggio, e prudente, ma forte è quell'uomo, il quale avendo intrapreso un'ufficio, al quale la natura lo ha fatto abile egli osserva in tutte le sue azioni i dettami del giusto, per modo tale che non vi è forza di potente, che a lui dia timore di astenersi dal dire: questo non voglio fare, perche non devo farlo, ed all'incontro voglio far questo, perche la ragione, e'l mio dovere mi comanda di farlo: nè vi è lusinga, che dal far quel ch'è giusto possa ritrarlo. Questo tale forte uomo dalla ragione guidato è simile a quel Fabrizio, il di cui carattere con le seguenti parole Livio descrive: *Ille est Fabritius, qui difficilius ab honestate, quam sol à suo cursu averti potest*. Ecco dunque, che nelle accennate parole in questo Assioma contenute si comprende la virtù della giustizia, quella della fortezza, quella della temperanza, e quella della prudenza; ma bisogna considerare altresì, che queste virtù dipendono dal famoso, ed importante *Nosce te ipsum*. Narraremo ora in brieve i mezzi, con i quali si devono dalla prima infanzia abituare i fanciulli a pronunciare in tutte le loro azioni le accennate parole.

Acciò gl'uomini potessero aver la virtù di confessare ingenuamente quel che sono, cioè la loro vera origine, e la loro vera qualità, bisognarebbe, che i Padri, e gli educatori sinceramente loro dalla prima infanzia la narrassero, e che gli accostumassero a continuamente confessarla con la bocca, e con l'opere quando trattano con gli altri fanciulli, ed alla presenza di quegli uomini, che sono o dalla fortuna; o dal merito costituiti in grado superiore a loro. Non devono però intralasciare di dire a' fanciulli, che per

lo

lo mezzo delle vere virtù civili, o militari si possono cōseguire quei gradi di nobiltà, che altri possiede a cagione della sua origine, imperciocche quando si ascende a quegli uffici, o di Magistrati Civili, o di guerra, i quali servono di pruova delle virtù, che hanno coloro, i quali que' tali ufici possiedono, in questo caso quelli si devono riputar così nobili, ed anco più di quelli, i quali la nobiltà solamente dalla loro fortunata origine riconoscono.

Per fare poi, che gli uomini ingenuamente confessassero l'ignoranza delle cose, che non sanno, bisognarebbe dalla prima infanzia accostumare i fanciulli ad esser giudici della loro scienza, e delle loro azioni medesime contro se stessi; ed ecco come.

I prudenti Educatori doverebbero negli studj delle lingue promuovere fra i fanciulli l'emulazione; a cagion di esempio, a chi meglio ha trasportato dal suo linguaggio in quell'altro, ch'egli vuole imparare la sua composizione, o a chi meglio ha fatto i versi della poesia su dell'argomento datogli dal loro maestro; poscia chiamando uno degli emoli a parte, egli li dovrebbe addimandare se ha fatto meglio lui, o il suo contrario: e se avviene, che'l fanciullo invece di confessare ingenuamente i suoi errori, tenti di sostenerli con malizia, egli dovrebbe reprimerlo con la vergogna della malizia usata, ed all' incontro premiar quello, il quale ingenuamente ha confessato i suoi errori.

Per fare poi che i fanciulli confessassero ingenuamente *il non posso*, bisognarebbe, che gli Educatori gli osservassero ne i loro giuochi, ne i quali si deve esercitare la forza, ed in quegli ancora farli giudici di se stessi contro se stessi: e se avvenisse che il perditore andasse mendicando ragioni per giustificare la sua potenza, e non cedere, bisognarebbe parimente come nella scienza con la vergogna punirlo,

 e pre-

e premiare il suo contrario : e se poi si vedesse, che 'l castigo della vergogna in vece di muover nell'animo del fanciullo il nobile desio di superare il suo contrario, un'altra volta egli si ostinasse a difendere con calunnia i suoi errori così nella scienza, come negli esercizj, bisognarebbe con le sferzate punirlo, siccome si dovrebbe fare in tutte le occasioni, nelle quali il fanciullo cadesse nel vizio dell'ostinazione, ed in quello della calunnia.

Per fare poi, che gli uomini si accostumassero a non vergognarsi del loro scarso patrimonio, ed anco della loro povertà, bisognarebbe accostumare i fanciulli a veder senz'invidia i pomposi abiti de i figli de i ricchi, e gli altri pomposi arredi : ed ecco come. Un padre non dovrebbe mai fare i vestiti uguali a i proprj suoi figli per esperimentare se uno ha invidia dell'altro : e se per avventura egli vede, che 'l vestito fatto ad uno muove invidia nell'altro, per l'istessa cagione egli dovrebbe vestirlo con abito dimesso, e niente pomposo, e punirlo con la vergogna di essersi dato a divedere invidioso; e se con tutto ciò egli continuasse a rammaricarsi, bisognarebbe con le battiture punirlo. Ma quel mezzo, che più di tutti è efficace per reprimere ne i fanciulli la vergogna di non possedere ricchezze, e pompe è quello di far sì, che essi si accostumino ad onorare i loro superiori, ed a venerar più la virtù, che la fortuna ; ed a cagion di esempio, bisognarebbe continuamente additar loro gli uomini di grado superiore a loro, e dire: questo lo dovete onorare, perche Iddio l'ha costituito in grado superiore al vostro ; ma più che questi fortunati uomini bisognarebbe additar loro gli uomini di vera sapienza, e di vera virtù dotati, e dir loro : voi dovete onorare gli uomini favoriti dalla fortuna, perche così comandano Iddio, e le Leggi, ma all'incontro i sapienti, e virtuosi uomini, e gl'illustri Capitani

do-

dovete venerare per proprio genio, e per fine d'imitarli.

In questa guisa facendosi si farebbe, (a mio credere) argine, e riparo a quel fasto, ed a quella presunzione, le quali sono i maligni fomenti dell'ignoranza, e dell'invidia nelle scienze, e ne i costumi della civile società, e nello stesso tempo si promuoverebbe nell'animo de i fanciulli l'eroico genio d'imitar la virtù; ma perche nell'Assioma sesto abbiamo detto, che le virtù umane non si reggono se non sono sostenute dalla virtù della fortezza, noi diremo ora, come nell'educazione si devono promuovere quelle due grandi parole: *Questo voglio farlo perche la ragione, e'l mio dovere mi obbligano a farlo: e questo non voglio farlo perchè la ragione, e'l mio dovere mi comandano non farlo.*

Per accostumare i fanciulli a pronunciare queste forti massime di virtù, che abbiamo detto, bisogna accostumarli dalla prima infanzia a niegare la loro volontà quando desiderano quelle cose, che non devono fare, o perche loro nocciono, o perche quantunque loro non nocciano, non sono buone in lor medesime; e'l mezzo, col quale si deve fare, che da quelle tali cose si astengano è quello di persuader loro, che non devono farle, e punirli con la vergogna se avviene, che da quelle sì fatte cose ricusino di astenersi; e se poscia pertinacemente mostrassero volontà di farle, bisognarebbe con battiture punirli, siccome bisognarebbe fare in tutte le loro azioni, nelle quali mostrano ostinazione, ed atti di pertinace viltà. In questa guisa facendosi si promuoverebbe ne i fanciulli la sincerità dell'animo, l'abito di giustizia anco contro se stessi, l'abito di esaminare se stessi, la temperanza nelle loro passioni, la prudenza in tutte le loro azioni, ed un orrore verso la mensogna, e verso la viltà.

Ma perchè, come abbiam detto, le virtù umane

non

non si sostengono nel cuore umano senza la virtù della fortezza, bisognarebbe accostumare i fanciulli al coraggio, reprimendo in loro i timori, sforzandoli ma con discrezione a dimorar forti incontro a queste cose, che temono, come a cagion di esempio: se temono le larve, ed i spettri, farli dormir soli, ed allo scuro, come ordinava Licurgo in Sparta: se temono lo sbarro de i cannoni, o la vista di altre armi, accostumarli a stare costanti a fronte di quelle: se temono la vista de i cadaveri, costringerli a vederli senza timore: se temono le minaccie, e la collera degli altri fanciulli loro contrarj, rimpruoverar loro la viltà, che hanno usato, ed accostumarli a rispondere con intrepidezza in quelle cose, le quali hanno ragione di sostenere; ed alla perfine bisognarebbe fin dalla prima infanzia accostumare i fanciulli ad esercitare tutte quelle virtù, che doveranno esercitare allor che saranno divenuti adulti.

Ma perche impedimento alla virtù della fortezza è il vizio dell'effeminatezza: a questa ancora dalla prima fanciullezza bisogna, che gli educatori faccian riparo; ed ecco come. Noi abbiamo detto nell'Assioma quinto, che le passioni viziose nascono con l'uomo, e ci accompagnano fino alla morte, e perciò anco l'amore verso le donne nasce con noi, e con noi muore; ora sogliono certi Padri, e certe Madri di queste verità ignari prender diletto quando vedono il loro fanciullo, che di una qualche fanciulla s'innamora; or questo è quello, che non deve farsi, perche in questa guisa prendono dalla prima infanzia un'abito di effeminatezza; non dico io già, che si debbano i fanciulli accostumare a non scherzare ne i loro giuochi con le fanciulle, perche se dalla prima infanzia si accostumassero a non vedere donne, diverrebbero eglino meno forti a resistere a gl'impulsi del senso, quando poi fatti adulti le vedono la prima volta: e

ciò

ciò, perche essendo troppo forte la naturale inclinazione, ch'è fra l'uomo, e la donna, l'uomo rimarrebbe più sorpreso dalla vista della donna non avendola mai veduta, ch'essendo stato accostumato a vederla: ma dico però, che bisogna accostumar li fanciulli a veder le fanciulle non però con molta frequenza, e reprimerli quando di quelle s'innamorano.

Or quì uopo è considerare, che saggiamente dice Gio: Boccaccio in quella sua graziosa novelletta, ove narra di quel Romito, il quale avendo sempre tenuto il suo figliuolo lontano dalla vista delle donne, si trovò poi deluso nella sua intenzione, quando vide l'impeto, che nell'animo del fanciullo fece la vista di quelle; onde non gli valse il dargli a credere, che quelle fossero Papere, perche il giovane ogni cosa rifiutava, e solamente voleva andare appresso alle Papere. Nel rimanente poi chi vuole, che i fanciulli acquistino la virtù della fortezza, bisogna bensì tenerli lontani dal timore, e dall'effeminatezza, ma bisogna altresì tenerli lontani dalla mestizia compagna inseparabile del timore, sempre impiegandoli in divertimenti e piaceri di loro genio, dopo però che hanno adempito alle loro divozioni, a i loro studj, ed a i loro esercizj di armi: i quali nello stesso tempo, che rendono forte il corpo, rallegrano l'animo, e lo rendono ancora coraggioso. Tutto questo, che in questo Assioma abbiamo detto è indirizzato a morigerare le parti più nobili, e più importanti dell'uomo, che sono la mente, e l'Anima; nel seguente Assioma mostraremo come si devono coltivar ne' fanciulli l'estrinseche maniere.

AS-

## ASSIOMA XXIV.

*Un vero Filosofo nelle estrinseche maniere; e ne i costumi apparenti deve seguitar gli usi della sua patria, purche però quelli non siano o incivili, o affettati, o offensivi del prossimo, ed ingiusti.*

Quanto le estrinseche maniere sono meno importanti, che le intrinseche virtù della mente, e dell' animo, per disavventura dell'uman genere sono nulladimanco tanto più utili le prime, che le seconde per acquistare i beni della fortuna; e la cagione di ciò si è, che la più gran parte degli uomini tratti dal proprio genio giudicano più delle virtù degli uomini dalle estrinseche, graziose, ed allettanti maniere, che dalla vera scienza della mente, e dalle salde virtù dell' animo: onde poi attribuiscono tutte le virtù vere a quegli uomini, che privi di ogni scienza, e di ogni vera virtù, sono solamente di nobili e graziose maniere estrinsecamente ornati. Or quindi è, che gli uomini di Corte, e tutti gli adulatori, i quali di buone estrinseche maniere son proveduti, riportano nelle Corti la palma contro gli austeri, ma sinceri Filosofi, e più ancora che quelli, acquistano la grazia del volgo.

Non dico io già però, che da i Filosofi si debbano le civili estrinseche maniere trascurare: imperciocchè essendo importantissimo mezzo a persuadere la verità il cattivare l'amore di coloro, a i quali vogliamo persuaderla, necessaria cosa è ancora ad un Filosofo premunirsi di buone estrinseche maniere a fine di

di prestar gli animi de i suoi uditori a ricevere con piacere le norme di virtù, che la Filosofia prescrive. Avviene appunto della virtù rigida e severa, severamente e rigidamente esposta, quello che avviene de i cibi dati senza alcuno condimento valevole ad aguzzar l'appetito, i quali fuorche da pochi uomini, che la virtù avidamente appetiscono, da tutti gli altri si rifiutano; Uopo è dunque munirsi di civili, e graziose estrinseche maniere, ma bisogna ben guardarsi da quei fallaci uomini, i quali conoscendo la forza delle estrinseche maniere, di quelle si servono per promuovere scienze false, e vizj espressi.

Quì bisogna seguire l'esempio di Platone, il quale civile e nobile vita menando, disprezzava la rozza, ed incivile, ma tutt'ad un tempo ambiziosa virtù cinica di Diogene, come appunto avvenne allor che Diogene vedendo i belli, e nobili arredi, de i quali era adorna la casa di Platone, in quella n'andò e disse: *Calco Platonis fastum*; ed all'incontro Platone con un nobile sorriso a lui rispose: *sed alio fastum*. Bisogna ancora seguire il detto di Seneca: *Vultum abeamus sicut caeteri, intus vero dispares simus*; sono dunque utili, ed importanti le nobili, ed estrinseche maniere, e perciò diciamo in brieve come a quelle si debbano accostumare i fanciulli.

Non è uopo, che in questa materia io mi dilunghi a dar precetti, a cagion che questi non si possono dare nè migliori, nè più ampj di quelli, che Monsignor Giovanni della Casa gli ha dati nel suo Galateo; con tutto ciò però additaremo alcune massime generali riguardanti l'estrinseche civili maniere, acciò servano di norme per quelle da darsi a i fanciulli.

Per primo deesi considerare, che il modo di trattare deve essere ugualmente lontano dalla superbia, e dalla rozezza, che dalla viltà, e dall'affettazione; ed a cagion di esempio.

Sonovi alcuni uomini, a i quali se per avventura si avvicina un uomo da essi non ancora veduto, lo ricevono con un atto di ammirazione, e di stupore, e con sopraciglio severo il rimirano, e poco o nulla forse in discorso gli rispondono. Or questo è un'atto di rozezza, e d'inciviltà, il quale dà agli uomini civili giusta ragione di credere, che quel tal'uomo sia naturalmente inimico dell'altr'uomo: perche se non fosse dell'altr'uomo inimico, vedendo un uomo, che a lui domesticamente ma civilmente si avvicina, amandolo lo riceverebbe con maniera grata, e benevole. Bisogna bensì far distinzione fra l'uomo, che non si è altra volta veduto, e'l conoscente, fra il conoscente, e l'amico, e bisogna con quest'ultimo usar maniere più confidenti, che col secondo, e più col secondo che con il primo, ma bisogna tutti accogliere con maniere grate, e piacevoli, per darsi a divedere uomo degno di vivere nella civile società.

All'incontro vi sono taluni, i quali senza che mai abbiano conosciuto un'altro uomo, con quello usano maniere così confidenti, come sarebbero quelle, che si devono usare con amici di antichissima confidenza; questi tali entrano a prima giunta negli affari di un'altro, l'emendano su delle sue maniere, quelle biasimando, ed inalzando le proprie fortificandole con l'autorità della moda; ed a cagion di esempio, diranno voi non sapete vivere, perche voi non usate questi, o quest'altri costumi, che oggi da tutti gli uomini colti si sieguono, ed altri termini usano d'incivile confidenza. Altri poi vi sono, i quali hanno viaggiato per il mondo: e sembra che voglian i costumi che hanno nelle altre Città osservati, introdurre per forza nella lor Patria: imperocchè continuamente disapprovando tutti i costumi, che vedono in quella, di continuo dicono, in altra guisa si vive in Parigi, in altra in Londra, ed in questo modo resi mae-

stri

ſtri importuni de i coſtumi degli uomini, deteſtano ſempre il preſente, che vedono; e perche per lo più ſpeſſo queſti tali di morale poco intendono, promuovono per buoni, e ſanti i guaſti, e corrotti coſtumi delle altre Città.

Altri poi vogliono, che tutti uniformino i loro guſti al loro guſto; ſe ad eſſi piacciono alcuni cibi particolari vogliono, che quelli a tutti piacciano: vogliono, che tutti imitino il loro modo di vivere nel mangiare, nel bere, nel veſtire: vogliono, che tutti giovino gl'iſteſſi rimedj, che loro giovano, ed alla perfine vogliono eſſer la norma, e la regola del vivere altrui. In vero ſarebbe da deſiderarſi, che tutti gli uomini, e tutte le nazioni ſi uniſſero in una medeſima ſcienza, in una medeſima virtù morale, ed in una medeſima Religione: ma in ciò che riguarda i guſti particolari non ripugnanti alla morale, biſogna laſciare, che ogn'uno ſiegua il ſuo piacere, e la ſua naturale inclinazione. Non dico però io già, che nel ſeguire il proprio guſto l'uomo ſi debba abbandonare a certi ſtravaganti coſtumi direttamente oppoſti al viver comune, ed alla decenza, perche quelli potrebbero farli comparire come pazzi agli occhi degli altri; ma con tutto ciò negli innocenti coſtumi, i quali alla morale, ed alle leggi non ſon contrarj, ſi deve laſciare agli uomini la libertà di vivere come a loro più piace.

Ora queſti sì fatti caratteri di uomini, de i quali abbiamo fatto in brieve il ritratto, ſon quelli, che ci fanno conoſcere, che le antiche iſtituzioni non ſono ſtate fatte a caſo; ed eccone la pruova.

Quei tali affettati in diſſimultura, che io ho dianzi deſcritti, biaſmano ſovra ogni altra coſa le cerimonie; ed in vero le cerimonie ſono agli uomini di buon guſto nojoſe, ma con tutto ciò ſono ancora di non lieve utile nella civile ſocietà; imperocchè danno aggio di trattare con confidenza con chi ſi vuole, e con

civiltà, ma senza confidenza con quelli, con i quali non ci piace di usare domesticamente; Ed a cagion di esempio: se a me si appresenta taluno, che non incontra il mio genio, over che la prudenza mi obliga a non trattare con lui, io lo tratto con tutta la civiltà della cerimonia, ma poi mi divido da lui. Or costui certamente (a lungo andare) non sarà così ardito di appresentarsi a me; e se per mia disgrazia egli non si arresta di cercarmi, io abbreviando le cerimonie col pretesto di altri affari l'escludo anco civilmente dalla mia familiarità; all'incontro quando io voglio con altri usar maniere di amicizia, allora dò bando a tutte le nojose cerimonie, ed uso con quello tutta la cordialità, e la più amica, e piacevole dimestichezza; Al certo à me sembra, che maggior suspezione sia quella di esser obbligato a trattar con tutti gli uomini con l'istessa amichevole confidenza, che esser costretto a vivere in vita solitaria.

L'Eminentissimo Cardinal Casoni, col quale io ebbi grandissima servitù, ed amicizia, e ch'era un prelato di altissimo ingegno, di perfetta scienza, e di rare virtù dotato mi disse, che nell'occasione, che il Marchese de los Valvales Spinola, il quale dimorò qualche tempo in Parigi, dopo esser stato plenipotenziario alla pace di Nimega, fu riputato in quella corte uomo austero, e poco sociabile, perche non aperse tavola bandita a tutti coloro, che volevano andare a sedersi à quella, come si usa in Parigi; ma egli si scusava dicendo, che non potea soffrire di mangiare con gente, che non conosceva, fra i quali necessariamente se ve n'erano alcuni geniali, ve n'erano ancora molti antipatici: egli poi per dare a divedere, che non era per motivo d'avarizia l'avere intralasciato di dar tavola aperta, diede alle Tullerie una cena, nella quale spese assai più che non avrebbe speso se avesse tenuta continua

tavo-

tavola in Parigi ; ma con tutto ciò i Francesi non la gradirono, perche il genio di quella nazione inclina a quella universale confidenza, la quale a loro è tanto grata quanto è nojosa alla seria nazione Spagnuola, ed anco a quegli Italiani, i quali non sanno agevolmente piegarsi ad imitare i costumi di tutte le nazioni. Non dico però già, che questo costume delle tavole aperte non sia utilissimo ad usarsi generalmente, perche avvalora molto la civile società, ma al certo egli è almeno necessario di usarsi fra i soldati, perche essendo la militare una gente, la quale deve sempre vivere unita insieme, utilissima cosa è, che si accostumino a vivere sempre uniti in tutte le loro azioni, oltreche in quelle tavole possono apprendere da i Generali utilissime massime di virtù militare ; per queste cagioni Senofonte nella Ceropedia loda, che i soldati mangino insieme, ma disapprova però nelle tavole il lusso, imperocchè quello guasta la salute, ed ammollisce l'animo de i soldati. Passiamo ora all'altre massime di civiltà.

Per secondo, egli è nel scherzare, e nel burlare, che si corre pericolo d'inciampare o nell'incivilità, o nell'indiscrezione, e nell'affettazione, ed anco nell' iniquità ; Ed ecco come.

Inciampano agevolmente nell'incivilità, e nella indiscrezione quelli, i quali nel scherzare si lasciano dall'allegria in guisa traportare, che perdono la riflessione, onde poi o con atti di mano, o con parole dispiacevoli si offendono gli amici ; ed a cagion di esempio: io ho veduti molti indiscreti giovani, i quali per motivo di scherzo palesavano a quelli, con i quali scherzavano o i loro difetti dell'animo, over quelli del corpo, over li mottegiavano sovra altre materie di loro dispiacere, d'onde poi ne avvengono pericolosissime risse: laonde bisogna nello scherzare non passar mai a cosa, che offende, e nemmen che troppo dispiaccia.

In-

Inciampano poi nell'affettazione quelli, i quali nel scherzare vogliono affettare una indole diversa da quella, che hanno sortito dalla natura, e nel ragionar seriamente vogliono ostentar la scienza di quelle cose, che ignorano, e rappresentar su la scena quel personaggio, al quale non sono stati chiamati dalla natura; ed ecco come.

Se un uomo, il quale non si sente naturalmente acceso di letizia vuol far l'allegro, il suo riso sarà sardonico, il suo scherzo sarà una copia di quei scherzi, che in altri uomini gioviali sono originali, e graziosi: ed in questa guisa ogni suo detto, ogni suo moto sarà un atto di affettazione; se un allegro vuole, scherzando affettare la serietà, egli inciamparà pure nell'affettazione; vero è bensì, che l'allegro deve a suo tempo anco tenere la serietà, perche in altro caso egli sarebbe simile a quei mori, i quali (secondo le relazioni de i viaggiatori) ridono sempre, onde sono uomini scemi; ma quello, che più di ogni altra cosa fà sì, che nell'affettazione s'inciampi, è il desiderio d'imitare l'altrui buona grazia. In vero la buona grazia è un dono di natura, il quale consiste in certe sottilissime pennellate, che la natura medesima imprime nel modo di pronunciar le parole, ne i naturali movimenti del volto, e del corpo, e nella naturale, e pronta vivacità de i motti: pennellate, le quali noi non possiamo imitar con l'arte, e quando vogliamo con l'arte imitarle, inciampiamo nell'affettazione; Vero è bensì, che la natura madre benigna ha tutte le diverse indoli degli uomini a chi più, a chi meno però ha dato una specie di buona grazia, ond'è che il serio non sia stucchevole nella sua serietà, il melanconico non sia nojoso nella sua melanconia, purche non vogliano rappresentare il personaggio di allegri.

Ma quì dirà taluno: il vedersi da noi, che nella rappresentazione delle comedie l'Anima gode nel ve-

vedere imitare tutti i caratteri, perciò quello, che si fà sulla scena si potrebbe anco fare nelle conversazioni, e piacere; ed a questo io rispondo, che nò: perche intanto nelle comedie la mente gode di vedere, imitare i caratteri delle persone, in quanto ch'è prevenuta di dovere ammirare nella comedia l'arte d'imitare, onde poi la mente la riferisce agli originali, che ha veduto, in quella guisa appunto, che ammira la copia di un quadro perche la riferisce all'originale, che ha già veduto; ma se all'incontro il Pittore vuol vender la copia per originale, egli si avvede a suo gran danno, che non vi è chi la compri; per l'istessa cagione nelle conversazioni non vi è chi goda dell'affettata imitazione di buona grazia, la quale alcuni ci vogliono vendere per originale.

Inciampano poi nell'iniquità alcuni maliziosi odiatori degli uomini e satirici, i quali con una specie d'ipocrisia di scherzo, godono sempre scherzando di dare agli altri positivo disgusto. Ed a cagion di esempio, se sanno, che taluno della conversazione patisce ad udire i tragici racconti di avenimenti funesti, quelli appunto appostatamente narrano; se sanno, che un'altro patisce a sentir cose, che muovono in certo modo a schifo, quelle dicono; ed alla per fine sono sempre intenti a muover nell'altrui animo senso di dispiacere, e di disgusto, e poscia nascondono sotto la maschera del scherzo il vero piacere, ch'essi sentono del disgusto degli altri; or questo è un manifesto indizio di animo reo, e maligno, perche chi ama naturalmente il suo prossimo, ama sempre di dare a quello gusto, e piacere senza però che questo desiderio di dar gusto, e piacere giunga mai all'eccesso di adulare negli altri la licenza, e gli altri vizj.

Sono poi incivili nelle conversazioni coloro, i quali affettano in quelle di predicar la morale, ed i costumi, perche o questi tali sono di quella specie di uomini

mini, che sono destinati dal pubblico per predicare, è la conversazione non è il luogo proprio per questo santo ufficio: o non sono di quelli, che sono destinati dal pubblico ad emendare gli altrui costumi, ed in questo caso sono ridicoli questi tali, perche si usurpano un ufficio, che non hanno. Non dico però io già, che non sia onestissima ed utilissima cosa il ragionare anco nelle conversazioni di materie morali, e politiche, perche la scienza non si deve affettare, ma non si deve nascondere come un delitto: e poscia da i mensionati ragionamenti grandissimo profitto si può trarre, ma con tutto ciò non si deve mai andar nelle conversazioni a leggere in catedra, perche quei tali, che vanno alla conversazione ci vanno per motivo di divertirsi, e di scherzare, e non per quello di ascoltar le lezioni. Ma egli non è già, che anco nelle conversazioni un Filosofo discreto non abbia modo di comparire Filosofo senza arrecar noja agli altri; il modo di comparire Filosofo è quello di ragionar sempre da Filosofo e non mai di Filosofia; il ragionar da Filosofo è ragionare dirittamente di tutte le materie, delle quali si prende a ragionare; all'incontro il ragionar di Filosofia con quelli, che di sì fatta scienza non s'impacciano è un ragionar da pedante, il qual vuol insegnare a chi non vuol imparare; alla persine nella vera Filosofia vi è un mistero, per lo quale quella si fa ammirare da tutti, quando però i Filosofi ben l'intendono; bisogna dunque ragionar di Filosofia con i Filosofi, quando da altri si vien richiesto, e ragionar da Filosofi ma non di Filosofia con i non intesi di quella. Ma perche dal ragionare ne avviene, che sovente volte si passi alle dispute, noi vogliamo ora dare alcuni precetti intorno al modo, col quale si deve nelle conversazioni disputare.

Fra le cose, che più impegnano l'umana passione, la pretensione di scienza è (come abbiam detto più vol-

volte ) la più grande : *Qui velit ingenio cedere rarus erit*; e quindi è , che veggiamo l'ignorante , che non vuol cedere al sapiente,il mezzo dotto, che vuol far la scuola al vero sapiente : il giovane, che non solo vuol contrastare col vecchio, ma lo vuole deridere trattandolo da antiquario ridicolo, e citando ben spesso quel motto di Orazio:*Laudator temporis acti*.

Noi nel *Cap.primo alla prima parte di questo libro* abbiamo narrati i difetti , ne i quali gli uomini disputando inciampano a cagione del vano fasto di sapere , e della vanità , che in loro regna: con tutto ciò vogliamo di nuovo additarli a fine di dare i precetti, con i quali si deve fra gli onesti uomini disputare.

Quando si disputa con superiori di scienza , o di età, bisogna sempre , che l'inferiore dia alle sue ragioni apparenza di richiesta d' insegnamento ; quando si disputa con eguali , bisogna ( appunto come abbiam detto nell'accennato Capitolo ) non miga correr con la mente come furioso Sofista a cercar ragione vera o falsa per abbattere quella del contrario , ma bisogna raccoglier la propria mente per esaminarla a fine di conoscerne la verità , e poi arrendersi a quella : e se di quella non si rimane pago , suggerire discretamente la sua risposta;se si disputa con inferiori, bisogna insegnare discretamente, ma non mai affettare il pedante.Se avviene che i giovani debbano disputare di materie politiche con certi vecchi,i quali credono, che la politica solamente con l'età , e con l'esperienza s'impari ,e che niente la scienza alla politica contribuisca, non perciò il giovane deve con disprezzo le parole del vecchio ricevere : perche oltre che il giovane Filosofo può sempre dall'esperienza del vecchio qualche buon lume di pratica dedurre,è sempre atto inonesto il non venerare quella età , ch'è degna da venerarsi dagli uomini discreti ; se poi accade di disputare con certi tali , i quali o perche non sono capaci d' inten-

der ragione, over perche sono troppo amanti di lor medesimi nella lor opinione si ostinano: allora bisogna intralasciar la disputa, & ad altro ragionamento appigliarsi. Queste sono (a mio credere) le regole, le quali si devono nelle dispute osservare.

Vi sono per ultimo quegli uomini, con i quali non si trova cautela per potere con essi nè famigliarmente trattare, nè ragionare; questi sono i bugiardi, i calunniatori, e gl'impostori, e con questi tali non bastano i buoni costumi, le gentili ed oneste maniere per difendersi dalle loro calunnie: perche usando essi per loro armi la bugia, e l'invenzione, non può mai l'uomo prudente sapere qual calunnia un così fatto uomo possa inventar contro esso. Questi tali dunque bisogna dal commercio degli uomini bandire; e se per avventura non si possono bandire, bisogna con una breve cerimonia torsi dalla loro presenza, e nello stesso tempo bisogna dichiarare a tutti di non avere, e di non aver mai avuto con quei tali uomini amicizia, e dimestichezza. E' ancora pericoloso di risse il conversare in certi tempi con i bevitori di vino, con gl'innamorati, e con i giuocatori, perche comecche questi quando sono nel furore della loro passione perdono il discorso, pongono l'uomo savio in pericolo di qualche briga. Sù di queste massime dunque da noi descritte bisogna, che un prudente educatore de'giovani accostumi i suoi allievi a vestirsi di estrinseche maniere savie, prudenti, oneste, nobili, e gentili per poter loro far evitare nell'età adulta i narrati disordini.

AS-

# ASSIOMA XXV.

*Bisogna promuovere il genio eroico nell' animo di quei nobili fanciulli, ne i quali si scorge, che regna questa nobile e generosa inclinazione.*

IL mezzo più efficace per promuovere il genio eroico nell'animo degli uomini, è quello di accendere ne i loro cuori l'amor di quella gloria, che per lo mezzo della vera Sapienza, e della vera virtù si acquista; ed all'incontro insinuare a i fanciulli non solo l'abborrimento, ma orrore verso la vergogna, che apporta appo gli uomini onesti l'ignoranza, ed il vizio. Invero Platone nella Repubblica condanna come vizioso l'amor della gloria: ma uopo è considerarsi, che la Repubblica di Platone è ideale, onde quando si vogliono dare precetti da praticarsi nella Repubblica, bisogna servirsi di quella idea di perfetta virtù, che Platone nella Repubblica ci addita; ma poscia uopo è accomodar quella idea a i costumi inevitabili degli uomini, ed alla pratica. Ed a cagion di esempio.

Platone nella Repubblica ordina, che le donne siano comuni a tutti gli uomini, e questa sua legge è indirizzata a mostrare la perfetta unione, che in tutte le cose deve regnare fra gli uomini; ma poscia perche questa legge non è praticabile nella civile società, deve il prudente Legislatore formar le leggi del matrimonio in guisa, che quello non produca fra i cittadini discordia, ma che in vece sia cagione di amor di patria, e di unione, siccome hanno fatto Licurgo, Romolo, e gli altri saggi legislatori. Dello stesso modo Platone vieta nella nella Repubblica l'amor della gloria, perche dandoci egli in tutte le cose

l'idea della virtù perfetta, vuole che l'uomo ami il vero perche è vero, il buono perche è buono, e che lo siegua senz' altro fine, che quello di virtuosamente operare.

Questa massima è in se vera, e giusta, ma perche gli uomini sono stati da Dio di una tal natura formati, che sempre l'amore verso le cose sensibili più che le conoscenze astratte li muovono ad operare: uopo è, che 'l prudente Legislatore elegga onesta virtuosa passione, la quale sia capace a muover gli uomini all'esercizio della virtù; e perche l'amor della gloria per lo mezzo della virtù acquistata è la più onesta passione, ed è alla Repubblica utilissima, bisogna accendere nel cuore umano quell'amor della gloria, ch', è valevole a promuover negli uomini la scienza, e la virtù. E poscia, sebben si considera l'amor della gloria, si vede, che l' amor della gloria è un appetito naturale all' Anima umana prodotto in lei dalla interna coscienza, ch'ella ha della sua eternità, in virtù della quale ella ambisce di rendere eterno il nome della sua virtù per rendersi simile a Dio, il quale è la virtù eterna, e perciò degno d'eterna gloria. Così dunque la passione dell'amor della gloria è una passione tutt'ad un tempo nobile, ed alla Repubblica necessaria. Per questa cagione i Greci istituirono corone di gloria a i vincitori de i giuochi Olimpici, ed alzarono statue nell'Areopago a i gran Filosofi, e tempj a i Legislatori. Romolo istituì i trionfi, e tutti i savj Legislatori si sono utilmente serviti di quella passione verso la gloria, che han poco men che tutti gli uomini; alla perfine la Repubblica di Platone è utilissima a cagione che quella ci dà le idee delle virtù perfettissime, ma poscia bisogna sapere di quelle utilmente servirsi alla pratica degli uomini accomodandole.

Bisogna poi altresì accostumare gli uomini fin dalla prima infanzia a mirare con orrore, e con spaven-

ventò la vergogna, che apporta il vizio, perche se quello con vergogna non mirano, sono certamente uomini vili, e di ogni indegna azione capaci; ma perche gli uomini per miseria dell'uman genere sono sovente volte condannati a soffrire in questo Mondo disonore, e vergogna per quelle azioni medesime, per le quali meritano onore, e lode, ed all'incontro a riportare onore e lode per quelle azioni, per le quali meritano disonore, e vergogna: bisogna accostumar gli uomini fin dalla prima infanzia a stimar più la gloria avvenire dopò di noi, che la presente, a cagion che quella è la sola sincera e stabile: laddove la presente gloria è quasichè sempre falsa a cagione che quella come dipendente dal genio degli uomini, e non dalla ragione, per lo più con ingannevoli mezzi si acquista, onde poi si dilegua, e si perde in tutto a cagione che per legge eterna, che Iddio ha dato alla natura, sempre a lungo andare il vero trionfa del falso, e della calunnia; per questa cagione dunque gli uomini di vera, e perfetta virtù devono disprezzare la presente fortuna, ed anco il presente ingiusto disonore per l'acquisto del vero onore, che dopo di noi per lo mezzo della presente virtù si acquista.

Ed acciò queste importantissime massime possano nel cuore de i giovani allignare, bisogna far legger loro le vite di quegli Eroi, i quali curando più la vera fama avvenire, che la presente, non si sono per le calunnie de i rei uomini, e per gli biasimi ingiusti di un Popolo furioso, lasciati arrestare nella carriera delle loro virtuose azioni. Bisogna far legger loro la vita di Socrate ingiustamente condannato da i Tiranni, quella di Scipione Africano ingratamente trattato da quei Romani, de i quali avea salvata la libertà, quella di Fabio Massimo biasimato da un Popolo, ch'egli salvava dalle insidie di Annibale; per animarli poi all'acquisto della gloria, che apporta l'ingrandimen-

mento delle scienze, bisogna far leggere loro le per secuzioni, ed i disprezzi sofferti da Galileo Galilei e quelli che han patito gli altri inventori di nuove co se, de i quali ora la fama trionfa dell'ignoranza e del la calunnia de i loro Oppositori; ed alla perfine biso gna far leggere a i giovani le azioni di quegli Eroi, quali hanno sofferto biasmo nel Mondo, e la fama d i quali ora trionfa dell'invidia, e della calunnia. Co sì dunque bisogna promuover negli uomini fin dall prima infanzia il genio eroico, e per promuover que lo bisogna promuovere l'amore della gloria, che a porta la vera virtù, ed orrore verso la vergogna, cl apporta al vizio.

Il modo poi di conoscere il genio Eroico ne i fa ciulli è quello di vedere se sono sensibili all'onore, e alla vergogna, e se hanno sortito dalla natura qu certo Estro vivace, il quale alle grandi azioni gli i clina. Di questo Estro ne abbiamo ampiamente ragi nato nel *Tomo 2. della nostra Filosofia Cap. primo Pa quinta*, perche in quello abbiamo ragionato dell'o gine, e dell'essenza dell'Estro: ed abbiamo spiega come quello somministri alla mente umana il gen dell'eroica creazione nelle scienze, e nelle arti, nelle cose tutte, perche abbiamo diviso l'Estro ne Estro nelle creazioni delle scienze, nell'Estro bellic so, ed in una specie di estro di Santità naturale, che veano i Gentili; onde il prudente Educatore può quello, che abbiamo detto nell'accennato Capitolo c durre i modi di conoscere il genio eroico de i fanci li, e quello di coltivarlo nel loro animo.

AS-

# ASSIOMA XXVI.

*Nella Repubblica il vizio non ſi reprime, e la virtù non ſi promuove, ſe non ſi uſano pene e premj ſenſibili.*

PEr diſgrazia dell'uman genere ſono pochi quegli uomini, i quali tanto amino la virtù, e tanto aborriſcano il vizio, che per ſolo amore verſo la prima, e per odio verſo il ſecondo ſi muovano ad operare. Sono altresì pochi quegli uomini, i quali ſi muovono a virtuoſamente operare, e ſi ritraggono dal vizio per la ſola aſtratta conſiderazione dell'onore, che apporta la virtù, e del diſonore che apporta il vizio. Vero è bensì, che nel cuore umano non ſi eſtingue mai in tutto quel rimorſo, che apporta il vizio, e 'l dolore, che apporta la conſiderazione di paſſare nella mente degli uomini oneſti per uomo di non buona fama; ma perchè il preſente ſenſibile è ſempre negli uomini più forte, che la ſola conſiderazione aſtratta delle coſe: da ciò ne avviene, che gli uomini tirati dal piacere, che apporta il vizio, facilmente ſoffoghino nel loro cuore il rimorſo del mal oprare, e la vergogna, che quello arreca, ed al vizio ſi abbandonino. Per queſta cagione dunque neceſſaria coſa è premiare con premio ſenſibile di onore la Virtù, e punire il vizio con pena ſenſibile di diſonore.

Il modo di premiare con onore la virtù è quello di far riputare nelle converſazioni, ed in ogni luogo gli uomini ſapienti, virtuoſi, ed onorati, e quello di ornarli di titoli, e di cariche nella Repubblica, e quello di colmarli di elogj in tempo della lor vita, e nella lor morte, e quello di punire i calunniatori, che l'inſultano, e di difenderli e ripararli dalle inſidie degli impoſtori.

Il

Il modo poi di punire i viziosi con pene sensib è quello di sbandirli dal commercio degli uomini on rati , e di punirli ancora con pena corporale quand loro vizj sono d'iniquità , e di calunnia , e per tal c gione le virtuose Repubbliche degli antichi istitui no il Magistrato della censura : Magistrato , il qu puniva i viziosi con la pena della vergogna , e pr miava i virtuosi col premio dell'onore , ed in que guisa si faceva incontro a i delitti prima che gli uor ni li commettessero . Di questo utilissimo Magistra ne abbiamo ragionato abbastanza nel nostro libro d la Vita Civile , e dell'Educazione del Principe ; c de il prudente Educatore può da quello dedurre i n di , con i quali egli deve fin dalla prima infanzia p nire ne i fanciulli i vizj nascenti con la vergogna , premiare le nascenti virtù con l'onore e con la g ria.

## ASSIOMA XXVII.

*Il vero Filosofo è più felice nella vita contemplativa, e lontana dagli affari del Mondo, e dalla Repubblica, che nella vita attiva; con tutto ciò però egli deve volgersi nell'attiva a fine di giovare al suo Prossimo.*

PEr poco , che noi vogliamo esaminare le propr tà dell'Anima umana dalla loro orgine , e d loro essenza , in quella guisa che abbiamo fatto n nostra filosofia , ed in questo libro ; chiaramente no

nosciamo, ch'ella più gode in quei piaceri, i quali riguardano dirittamente la sua essenza prodotti, che in quelli, che ella riceve delle cose, che son fuor di lei le quali sono sempre torbide, inquiete, ed incostanti: a cagione che sono all'Anima accidentali, e non proprie della sua vera essenza. Ed al certo s'è vero, come noi abbiam dimostrato nella nostra Filosofia, e come insegna ancor Platone, che l'essenza dell'uomo consiste nell'Anima: certamente il maggior piacere dell'Anima deve esser quello del pensare in se stessa, e di se stessa senza bisogno di cosa a lei esteriore, poiche il pensare è l'intrinseca, e sola proprietà dell'Anima umana; ma perche è vero altresì, che la sola cosa realmente esistente in se, e per se è l'infinita perfettissima sostanza intelligente, e provida, (cioè a dire) Iddio dal quale l'Anima umana creata dipende, certamente l'Anima umana non può maggior piacere sentire, che quello d'immergersi con la meditazione nella contemplazione di Dio, ed in quella delle maravigliose sue opere, perche egli è solamente in questa contemplazione, ch'ella truova infinito alimento alla nobile proprietà della sua essenza, ch'è quella di pensare; all'incontro quando ella si lascia strascinare da i sensi a godere nelle cose a lei esteriori, forza è ch'ella goda di un torbido tomoltoante, ed incostante piacere, imperocchè quando ella si volge a i sensi, ella si dilunga dalla proprietà della sua essenza, ch'è quella di pensare in se stessa, e di contemplare il suo autore, ch'è Iddio.

Vero è bensì, che finchè l'Anima informa l'uman corpo, ella non può separarsi col pensier da i sensi in guisa, ch'ella non abbia del corpo, e de i sensi dal corpo prodotti in niun modo bisogno, e ciò, perchè ella è troppo al corpo unita: nulladimeno però il più sincero piacere, ch'ella gode nel corpo, e sempre quello della contemplazione del vero, in virtù del quale

poi ella a guiſa di maeſtra, e padrona modera , e dir
ge il corſo de ſuoi ſenſi , e di quelli per ſollievo d
aſſidua continua meditazione ſaggiamente ſi ſerv
Faremo vedere quì appreſſo , che l'Anima umana n
può mai godere ſincero piacere quando tutta a i ſ
ſenſi , ed alle ſenſibili coſe ſi volge , ed in conſegu
za di ciò farem vedere prima , che il piacere , ch'e
ſente nella perfetta civile ſocietà è piacer meno pur
e meno perfetto , che quello ch'ella gode nella aſtr
ta contemplazione del vero , e di Dio; poſcia fare
vedere , che l'Anima umana non può mai godere
perfetto , e ſincero piacere ne i ſoli ſenſi, come ha v
luto Epicuro . Veniamo alla pruova .

Al certo ſe noi poniamo in paragone quell'un
na felicità , che all'uomo può ſomminiſtrare anc
perfetta civile ſocietà , con la interna felicità , che
porta all'animo umano la contemplazione del vero
di Dio , ch'è lo ſteſſo , facilmente conoſceremo ,
queſta ſeconda è di lunga mano maggiore , che la
ma : Ed eccone la pruova .

La felicità , che appreſta la perfetta civile ſoci
è prodotta dall'imitazione degli attributi di perfezi
che ſono in Dio : all'incontro la felicità , che ſ
l'Anima nella vita contemplativa è cagionata dall'u
ne , che l'Anima fa con Dio per lo mezzo della m
tazione de i ſuoi infiniti attributi di perfezzione
delle infinite ſue perfettiſſime opere , ed è ca
nata altresì da quella nobile facoltà di creare , e d
ventare nelle ſcienze : facoltà che più di tutte le a
la rende ſimile a Dio . Ora da queſto chiarament
conoſce , che la felicità della vita contemplativ
tanto più felice , che quella della vita attiva nelle ſ
ſibili coſe impiegata, quanto la felicità intrinſeca,
ginale , ed in noi eſiſtente è maggiore dell'eſtrinſe
ed acquiſtata , perche dipendente da coſa , ch'è f
di noi ; ed a cagion di eſempio .

I

La felicità, che si gode in una Repubblica alla virtù perfettamente ordinata consiste nell'amore verso quelle virtù, che sono in Dio originalmente, e nel perfetto esercizio di quelle, cioè a dire nell'esercizio della giustizia, della fortezza, della temperanza, e della prudenza: virtù che ci rendono simili a Dio. Or il piacere, che l'Anima sente nell'esercizio di queste virtù, è un piacere, il quale in qualche modo è sempre misto di dolore, e di stento, poiche per ottenerlo vi è uopo di combattere quei sensi, i quali per la corrotta natura, sempre l'uomo inclinano all'ingiustizia, alla debolezza, all'intemperanza, ed alla imprudenza, talche poi egli ama di ricorrere alla malizia, e dalla malizia all' iniquità: per la qual cosa la virtù umana a forza di un continuo combattimento della ragione con le passioni si acquista. Vero è bensì, che il piacere, che appresta l'esercizio delle virtù è soavissimo, dopo che si è la vittoria ottenuta, ma con tutto ciò il vittorioso rimane ancor stanco per la fatica sofferta nel vincere. Godono ancora nella civile società gli Eroi per la gloria, che apportano al lor nome le eroiche virtù, ch'esercitano; ma di grazia quanti aspri combattimenti non hanno eglino a soffrire contro quei invidiosi calunniatori, e maligni, i quali a tutto lor potere s'ingegnano di dar sembianza d'ignoranza, e di vizj alla loro vera sapienza, ed alle loro vere virtù? dalla qual cosa ne avviene poi, che se'l vero Eroe non ripone la sua felicità nell'acquisto di quella stabile gloria, che la giustizia loro promette dopò la lor vita, essi sono più che gli altri uomini miseri, ed infelici; in somma ogni piacere, che appresta anco la perfetta civile società, è di dolore mischiato, per lo combattimento ch'è necessario farsi con i sensi, e con gli uomini maliziosi, ed iniqui, de i quali nella moltitudine degli uomini, i quali la società civile compongono, è impossibile che sempre non ve ne siano: all'incontro il soave piacere,

che l'Anima gusta nella contemplazione delle perfezio ni di Dio, ed in quella delle sue opere, è un piacere che sente dell'infinito, perche in quello l'oggetto de la meditazione della mente è infinito, perche le pe fezioni di Dio, e le opere di lui sono infinite, perfettissime; e il piacere, che sente l'Anima nel continua creazione di nuove virtù sente pure dell'in nito, perche le verità, che l'Anima può dedurre d. la contemplazione di Dio sono a guisa di una minie inesausta, ed infinita.

Il piacere della meditazione poi è un piacer lil ro, perche non dipende da altri, che da Dio, che lumina la nostra mente, e da noi, che mossi da q gli appetiti di eterne conoscenze, che Iddio ha p in noi, ci alziamo con la mente alla contemplazi di lui, ed a lui con la mente, e col pensiero essenz mente ci uniamo, ed a lui uniti fino all'infinito nu verità conosciamo, e nuove cose crejamo; ed alla fine la contemplazione di Dio, e delle sue perfett me opere è una contemplazione, la quale ci anti in terra quella felicità, alla quale Iddio destina le me de' Beati dopò la morte del corpo, ed a cagio esempio.

Nella contemplazione di Dio, e delle sue c vi si contiene tutto il bello, che si ammira nella M fisica perche nella Metafisica la mente umana ravvi Dio l'origine, e l'essenza di se medesima, ed in sta conoscenza si apaga, e si diletta, conoscendo mile al suo Autore: ch'è Dio. Nella Metafisica la te contempla in Dio l'origine, e l'essenza delle n virtù, e quella della umana perfezione, che l' può gustare nella civile società; nella contempla: di Dio vi si contiene tutto il bello, che la ment mira nella Fisica; perche ravvisando la mente i l'origine, e l'essenza delle cose, ella conosce il dal quale scaturisce l'ammirabile armonia, che

n

nella bella composizione dell'universo; onde poi ella contempla a parte a parte i misterj infiniti della natura da Dio creata; nella contemplazione delle opere di Dio si ammirano le infinite proprietà delle cose nella Fisica occulta contenute: onde così nella Metafisica, come nella Fisica, parte della quale sono l'Astronomia, e le altre scienze Fisicomatematiche, la mente di giorno in giorno di nuove conoscenze si nutrisce; e da quelle nuove cose deduce, e crea. E quì mi giova di nuovo replicare la sentenza di Baccone da Verolamio da me in altro luogo citata, cioè: *Nescit illiteratus quid sit in se discendere, & secum inire rationes, & quam suavis vita sit, quæ in diem sentit se fieri megliorem*. Mi giova ancora, all'esempio di Platone, il quale cita i versi di Euripide, citare i seguenti versi di Torquato Tasso, ne i quali egli ci rappresenta nel canto XIV. la felicità del savio Mago, cioè a dire del Filosofo contemplativo.

*Conobbi all'or, ch'Augel notturno al Sole*
*E' nostra mente a i rai del primo vero:*
*E di me stesso risi, e delle Fole,*
*Che già cotanto insuperbir mi fero:*
*Ma pur seguito ancor, come egli vole,*
*Le solite arti, e l'uso mio primiero.*
*Ben son in parte altr'uom da quel che fui:*
*Ch'or da lui pendo, e mi rivolgo a lui.*

Poscia Torquato dopo averci fatto vedere come Socrato, che l'umana scienza è un nulla a riguardo di quella di Dio, ch'è infinita, egli ci consola facendoci vedere, che la nostra scienza è molta quando si considera relativamente agli uomini, perche egli dice che la nostra umana mente per la Divina bontà opera cose degne della mano di Dio:

*E in lui m'acqueto; egli comanda, e insegna:*
*Maestro insieme, e Signor Sommo e Sovrano;*
*Nè già per nostro mezzo oprar disdegna*

Co-

*Cose degne tal'or della sua mano*

Or quì è da considerarsi; che Torquato, il quale era instrutto nella scienza Platonica, in questi versi ci addita, che la nostra mente vede il vero in Dio allorchè dice: *Maestro insieme, e Signor Sommo, e Sovrano*; e c'insegna altresì, che quando la mente umana mira le cose in Dio; ella può operare cose Divine nelle scienze; alla perfine egli è certissima cosa che la vita contemplativa è assai più, che l'attiva felice.

Vero è bensì, che la Divina providenza ha voluto, che la mente umana non possa acquistare quell beatitudine, che dalla meditazione dipende per altr mezzo, che per quello di un studio astratto di Geom tria, e di Metafisica: studio, il quale a primo è in se di ficile e fatigoso, ma è vero altresì, che il soave piac re, che a questa fatiga succede è assai maggiore di que lo, che i sensi apprestano a primo: imperocchè il pi cere de i sensi come da moto dipendente, è sempre to bido, ed inquieto: ed è tale, che se si riduce all'ecc so, va a terminare nel dolore, e nella servitù, là d ve il piacere della meditazione, il quale succede al fatiga dello studio, è un piacere dolce, e tranquill perch'è tutto proprio della mente, onde ci guida al conoscenze del vero, ed alla libertà dell'animo. N in vero, egli sarebbe troppo pretendere dalla Divi bontà, se noi pretendessimo, che Iddio ci dasse, che siamo al corpo congiunti, quell'istessa beatitudir ch'egli ci promette quando saremo a lui nell' eter beatitudine perfettamente uniti. Bisogna dunque co fessare, che la felicità, che a noi apprestano le virtì che compongono la civile società, sono di lunga m no inferiori a quelle, che ci appresta la libera conte plazione del vero, e di Dio.

Questa distinzione ce l'addita ancora Plator perche nella Repubblica egli dice, che il Filosofo

vc

ve amare la libera contemplazione di Dio, e che non si deve volgere a i governi della Repubblica se non che richiesto, e quasi per forza, e per giovare al suo prossimo; ond'è che nella Repubblica egli ci spiega qual sia la vera e divina felicità del Filosofo; all'incontro nel Filebo, nel quale egli ci vuol additare la somma felicità, che l'uomo può ottenere nella vita attiva, egli ci spiega qual sia la felicità umana; la quale dipende dalla civile società: perchè (com'abbiam più volte detto) egli dimostra, che la felicità umana consiste nella conoscenza del vero, nella pratica del mondo, e nel buon uso de i sensi. Ora questa distinzione, che fa Platone fra la felicità del Filosofo descritta nella Repubblica, e quella descritta nel Filebo, ci fa chiaramente conoscere qual sia la differenza, che Platone poneva fra la felicità intrinseca dell'Anima umana, ch'è quella della meditazione, e la felicità acquistata, ch'è quella della perfetta Repubblica; perchè al certo Platone non avrebbe mai mescolata la pratica del mondo a quella felicità, che dipende dalla vita contemplativa; imperocchè la pratica del mondo, come dipendente dall'uso delle sensibili cose, non può mai somministrare quella perfetta felicità, che della pura contemplazione dipende. Supponeva dunque Platone nella Repubblica, che il Filosofo dovesse amare la pura vita contemplativa; e perche egli voleva, che il Filosofo si volgesse all'attiva, egli insegnò nel Filebo quella somma felicità, che il Filosofo può goder nell'attiva. Dimostreremo ora, che gli Epicurei non possono mai conseguire ne i sensi quella felicità, ch'essi si propongono; e che all'incontro i veri Metafisici possono godere i sinceri piaceri della mente, e quegli stessi piaceri de i sensi, che gli Epicurei vanamente propongono a lor medesimi.

Le conoscenze, come le sensazioni, e le passioni vanno nell'Anima umana per sua intrinseca proprietà all'infinito, appunto com'abbiam dimostrato nella no-

stra

ſtra Filoſofia, ed anco in queſto libro. Ora queſta proprietà dell'Anima umana fa sì, che l'animo dell'uomo non ſi poſſa alla virtù morigerare ſe non ſi coltiva pri ma coll' educazione, che ſomminiſtra dalla prima in fanzia i buoni abiti, e con la diſciplina della perfett Metafiſica, in virtù della quale egli può regere e go vernare i proprj ſenſi: in modo che quelli ſervano al Anima di ſollievo,e non di dolore:e ciò perche il perfet to Metafiſico il quale conoſce l'origine,e l'intima natu ra de'ſuoi proprj ſenſi, può fare a se ſteſſo leggi di pe fetta morale valevoli a dirigere, e governare il cor de'ſenſi sì, che nõ vadano mai a quell'eccesſo, il quale all'Anima di dolore cagione,e che l'iſteſſo Epicuro co danna: ed queſta guiſa il perfetto Metafiſico può g dere tutt'ad un tempo del ſoave piacere, che appre all'Anima la contemplazione del vero, e del piace de'ſenſi.

All'incontro l'Epicureo; il quale perche è pri di Metafiſica, la natura de i ſenſi non conoſce, n può quelli reggere, e governare per altro mezzo, c per quello di una infinita emenda dedotta dall'eſ rienza de i danni, che apportano all' Anima i ſenſu appetiti quando vanno all'eccesſo: or comecchè que appetiti, e queſti danni ſiano nell'uomo infiniti, da c avviene, che per la ſola eſperienza de'ſenſi sù de' ſe fatta non ſi poſſano mai i ſenſi frenare sì, che non p cipitino in quello eccesſo, che arreca all' Anima do re in vece di piacere. Ed oltre a ciò ſendo la me dell'Epicureo tutta oppoſta a quell'atto dell'aſtrazio da i ſenſi, la quale è valevole a debilitare in qualc modo la forza de'medeſimi ſenſi, neceſſariamente impeto de'ſenſi è forza, che nell'anima Epicurea all' ceſſo ſi precipiti; ed a cagion di eſempio. Se un edu tore Epicureo accoſtuma dalla prima infanzia un f ciullo a vincere quei ſenſuali appetiti, che con il l impeto all'Anima umana ſi manifeſtano, come app

tc

to sono l'inclinazione a divenir parasito, o ad altri sen- suali appetiti; egli non potrà mai far riparo con l'educazione a tutte le passioni, che ardono nell' Anima umana, quando quella a i sensi si volge; imperocchè le passioni sono infinite. All'incontro quando un' educatore Metafisico inalza l'Anima di un giovane alla contemplazione delle verità astratte ed eterne, allora egli la dilunga da i sensi, e disarma in un colpo tutte le passioni, che all'Anima fan guerra: onde poi il giovane nella Metafisica educato, volgendo un'altra volta a i sensi il suo pensiero, quelli a guisa di padrone signoreggia, e per suo diletto non per dolore di quelli si serve. Non può dunque l' Epicureo goder ne' sensi quella felicità, che egli a se stesso propone; ed all'incontro il Metafisico può godere anco ne'sensi quel piacere, che vanamente l' Epicureo spera di godere in quelli.

Questa verità si prova ancora con l'esperienza di quello, che si osserva ne i bruti animali: ed ecco come. Noi vediamo, che i bruti animali non hanno bisogno di altra educazione, se non che di quella, che insegna loro a camminare per procurarsi il vitto. Or questo da altro certamente non è cagionato, se non da che non avendo essi altra Anima, che la sensitiva, i lor sensi non vanno all'infinito, onde posson per quegli abiti d' istinto, che l'istessa natura senziente loro somministra regersi, e governarsi nella corta e limitata sfera delle loro sẽsazioni: ciocchè non avviene dell'uomo, il quale avendo mente atta a salire all'acquisto d'infinite astratte conoscenze, è altresì soggetto a precipitarsi nel mare d' infinite passioni, e d'infinite voglie, quando in vece d'impiegare la sua mente nella contemplazione del vero, egli da quella la dilunga, e la sommerge ne i sensi. Tutto questo l'abbiamo dimostrato nella nostra Filosofia, ed in questo libro, ma ci è piaciuto di narrarlo un'altra volta in brieve in questi Assiomi, acciò que-

ſti ſervano di epilogo a quello,che abbiamo detto nella noſtra Filoſofia, ed in queſto libro . Dimoſtreremo ora, che il perfetto Filoſofo Metafiſico non può rifiutare d volgerſi alla vita attiva per giovare al ſuo proſſimo quando a ciò fare ne venga dal ſuo proſſimo richieſto

Se abbiamo dimoſtrato , che l'uomo perche è do tato da Dio d'Anima intelligente , e di mente ricc delle idee innate del vero e del buono , ha biſogno d eſſere governato con leggi , che ſono corollarj dell buona Metafiſica : certamente la Repubblica non pu eſſer perfetta,ſe quelli che ſiedono ne i Magiſtrati, no ſono di quella ſcienza Metafiſica dettati , dalla qual ſcatoriſcono come da fonte le leggi , che ſono valevo a guidare i popoli all'umana felicità . Ora certamen da queſto ſe ne deduce , che un vero Filoſofo non ſ rebbe giuſto ſe chiamato al governo della ſua patr egli rifiutaſſe di ſervirla per amore di godere il ſoa piacere della vita ſolitaria , e contemplativa , perche queſta guiſa facendo egli abbandonarebbe il ſuo proſ mo al pericoloſo governo d'uomini ignoranti,e quel c è peggio , al dannoſiſſimo d'uomini falſi dotti,e di ma zia pieni , onde poi la ſua patria infelice ne diverrebb

Ben dice Platone nella Repubblica laddove e inſegna , che il virtuoſo Filoſofo non deve amare i g verni della Repubblica , ma che non li deve rifiut richieſto , per non ricuſare di ſervire al ſuo proſſim Ed invero ben dice Platone , perche ſe le cariche e uffiej deſiderano , egli è ſolamente per l'amor del don nio, ed altre volte ancora per quello della vile ava zia , che quelli ſi deſiderano , onde poi la giuſtizia , la retta politica ne vengono in quelle infelici Repu bliche miſeramente offeſe ; ma perche queſta perfe idea di virtù , che nella Repubblica addita Platone , poco men che impoſſibile a praticarſi dagli uomini , oneſto e 'l virtuoſo amor della gloria ripoſta nell' eſ cizio della virtù potrebbe ſupplire al difetto di que indif-

indifferenza al comando ed all'utile, che in pochi uomini si ritrova; devono dunque i perfetti Filosofi servire al governo della lor patria a fine di giovare alla medesima, quando a ciò fare sono richiesti; e possono ancora amare quella gloria umana, che dall' esercizio della virtù si ricava, ma non devono mai amare il comando per il comando, e molto meno il vile abominevole interesse.

Ma se i buoni Filosofi non devono ricusar di servire alla lor patria, quando a ciò fare vengon richiesti; devono all'incontro ritirarsi alla solitaria contemplazione, quando scorgono i costumi della lor patria in guisa guasti, e corrotti, che i cittadini rifiutano ogni emenda, perche in questo caso la prudenza de' Filosofi sarebbe a quella meschina Repubblica inutile, ed a i Filosofi rovinosa. Per questa cagione Platone ricusò (come si vede dalle sue lettere) di andare la seconda volta da Dionisio Tiranno di Siracusa, e con intrepidezza di animo assegnò a lui per cagione del suo rifiuto la sua tirannia, ed i suoi pessimi costumi; per l'istessa cagione richiesto Platone di dar le leggi ad una Repubblica della Grecia, ricusò di farlo, perche conosceva, che in quella Repubblica era inutile ogni emenda.

Parmi, che queste massime, le quali in questi Assiomi abbiam narrate, possano servire di norme per ordinare alla virtù, ed alla felicità uno stato. Rimane ora ad esaminarsi, se elle siano praticabili, o solamente ideali.

### *Si pruova in breve, che le massime morali, e politiche degli antecedenti Assiomi sono praticabili.*

AL certo al solo sentire il nome di Metafisica Platonica crederanno alcuni certamente, che la no-

ſtra politica debba eſſere ideale, e non praticabile; m
anderebbero ben errati quelli, i quali sì fatta opini
ne aveſſero: ed eccone la ragione.

La Repubblica di Platone è ideale, ma tutt' a
un tempo utiliſſima; imperocchè Platone ſi propo
di formar l'uomo nello ſtato di perfezione, nel qua
dovrebbe eſſere s'egli foſſe nelle virtù perfettiſſim
E per conſeguire il ſuo fine egli ci ſpiega l'idea di u
perfettiſſima ſocietà, nella quale gli uomini ſiano
tutto liberi da quelle paſſioni, che ſono agli uomini
ſervitù cagione. Or queſta Repubblica di Plato
quantunque ideale è utiliſſima; perche ella ſerve (c
me abbiam più volte detto) agli uomini nel corſo de
virtù, in quella guiſa appunto, che la ſtella polare ſer
a i marinari per dirigere il loro cammino; e ciò, p
che in quell'iſteſſa guiſa, che un Piloto non può n
ſapere quanto egli ſi dilunghi dal ſuo vero cammi
ſe non vede la Stella Polare, dell' iſteſſo modo un I
giſlatore non può conoſcere quanto gli uomini va
no nella morale lontani dal vero, ſe non ha in se l'i
della perfetta virtù; con tutto ciò però la perfetta I
pubblica di Platone è ideale.

All' incontro noi nelle maſſime da noi accenn
negli antecedenti Aſſiomi ſupponiamo l'uomo n
ſtato della natura guaſta e corrotta: ſupponiamo l'
mo involto ne'ſenſi, e non ci prefigiamo altro fine,
quello di ridurlo a quello ſtato di virtù, e di liber
al quale l'uomo è capace di giungere per lo me
della buona educazione, e per quello della vera ſci
za. Ed acciò queſto chiaramente ſi conoſca, noi ora
rem vedere, che quelle maſſime morali, e politic
che dalla noſtra Filoſofia abbiam dedotte, e quelle,
abbiamo negli antecedenti Aſſiomi ſpiegate, ſon
iſteſſe da noi narrate nel noſtro libro *Della Vita C
le, e dell'Educazione del Principe*; con queſta d
renza però, che nel libro della Vita Civile abbia
in

insegnato il modo di porle in pratica senza additare i fonti Metafisici, da i quali quelle scatoriscono: ed all' incontro nella *nostra Filosofia*, ed in *questo libro* ancora abbiamo additati i fonti, da i quali abbiamo dedotto i precetti di morale, e di politica nell'accennato libro *della Vita Civile*. Ed a cagion di esempio.

Nella prima parte del libro *della Vita Civile* abbiamo per esperienza di quello, che sentiamo in noi, e che vediamo avvenire fra gli uomini, insegnato l'inclinazione, che hanno gli uomini di unirsi nella società e la necessità, che hanno di quella: ma non abbiamo in quel libro additato l'origine, e l'essenza di questa inclinazione, dalla quale poi ne nasce la necessità della compagnia; ma all'incontro nella *nostra Filosofia*, ed in *questo libro* ancora abbiamo dimostrato qual sia la prima origine, dalla quale discende nell' Anima umana questa inclinazione di dimandare le leggi, e di unirsi nella civile società. E ciò perche avendo noi dimostrato ne i due accennati libri di Metafisica, come l'Anima umana veda in Dio la vera origine, e la vera essenza di se medesima, come ella veda in Dio l'origine del corpo, il quale rende l'Anima soggetta a i sensi, ed alle passioni abbiamo altresì dimostrato l'intima origine dell'inclinazione, ch'ella ha a cercare le leggi di religione, e di civiltà per liberarsi da i mali, che a lei apportano i sensi; ed in questa guisa abbiamo dimostrato nella Metafisica la prima origine, e la vera essenza di quello, che abbiamo insegnato nella prima parte intorno alla necessità della società civile; poscia nell'istessa prima parte abbiamo dimostrato quale per conseguenza dell'idea, che abbiamo della società civile debba esser l'essenza degli ordini, che la Repubblica compongono, e quale quella delle varie specie de i governi politici.

Nella seconda parte poi del libro *della Vita Civile* abbiamo insegnato sotto il capitolo *de i magistra-*

ti

*ti di politica*, quali siano le massime, che debbonsi da re a i popoli di una ben ordinata Repubblica, e qual sia la forza, che nell'Anima umana abbino gli abiti d senso, e quale sia la forza dell'intelletto, o sia della ra gione; ma non abbiamo in quel libro insegnato prima origine, e la vera essenza di quelle massime di mo rale, e di politica, che abbiamo detto doversi dare a popoli. All'incontro nella nostra Filosofia, ed in qu sto libro abbiamo insegnato il fonte Metafisico, d quale discendono le massime morali, e politiche da n prescritte nella seconda parte del nostro libro della V ta Civile: ed a cagion di esempio.

Abbiamo prescritto le seguenti cinque massim cioè: *Il culto della Religione*: *L'amor della Patri* *L'amor della propria casa, e della famiglia*: *Dell'a re della propria vita*: e per ultimo di quello *Dell' o sto piacere*. Ma nel libro della Vita Civile abbiamo mostrato la ragione di dovere coltivare i popoli c queste massime per conseguenza dell' idea della ci società dedotta dall'esperienza; all' incontro nella losofia, ed in questo libro abbiamo dimostrato da' f ti Metafisici l'origine, dalla quale queste massime scendono, perche abbiamo dimostrato, che non n la Religione è una conseguenza della Politica, ma la politica è conseguenza della Religione, la qua cõseguenza dell'idea, che abbiam di Dio; Abbiam di strato, che gli uomini si devono amar fra loro, perch no figli di un medesimo padre, ch'è Iddio: dalla qua la se ne deduce, che devono amar la patria, perche l uomini si aman fra loro, amano necessariamẽte la p e che se non si aman fra loro, non possono amar l tria. Abbiamo dimostrato altresì l'origine dell'o piacere, perche abbiamo dimostrato, che il verc tafisico gode nella contemplazione, e gode onesta te ne i sensi, ciocchè non avviene dell'Epicureo. biamo nella Metafisica dimostrata l'origine della

de

degli abiti, e nel libro della *Vita Civile* abbiamo additati, quali debbano esser gli studj di Geometria, e di Metafisica, che devono far gli uomini destinati al governo dello stato: e nella Filosofia, ed in questo libro abbiamo chiaramẽte dimostrato come da Dio descendano le leggi, onde l'uficio di Legislatore al Filosofo Metafisico appartiene; ed alla perfine tutte le massime, e tutti i precetti contenuti nella prima, e nella seconda parte del nostro libro della *Vita Civile*, sono corollarj dedotti dalle verità Metafisiche, che noi abbiamo insegnato nella nostra Filosofia, ed in questo libro. Nella terza parte poi del libro della *Vita Civile* abbiamo insegnato la parte pratica della politica a fine di poter formare uomini di stato ugualmente instrutti nella Teorica, e nella Pratica della Politica: E nell'*Educazione del Principe*, la quale per mio avviso è adattabile a tutti gli ordini delle persone, abbiamo insegnato il modo pratico di formar gli uomini sopra le massime di morale, e di politica da noi insegnate.

Parmi dunque di potere a buona ragione dire, che la nostra Platonica Politica sia in tutto possibile a porsi in pratica, quando gl'istitutori non si vogliano lasciar vincere da quell'amore del facile perniciosoin abbondando il difficile utile anzi necessario, e con ciò cadere in quel difetto, che abbiamo additato nel XV. Assioma di questo libro.

Ed in vero, quando gli uomini amici del facile pernicioso vedono l'agevole, ma dannosa educazione, che insegna il Signor Locke nel suo libro intitolato *dell'Educazione de' Figlioli* a quello volontieri si appigliano; ma quando poi si considera, che tutti i precetti, ch'egli dà in quello sono corollarj della sua Filosofia Epicurea, perche in quella egli insegna bensì nella *sezione prima*, *seconda*, e *terza* a castigar ne' fanciulli la volontà, come vuole ancora Epicuro: Ma poscia nel *Capitolo* 23., ove parla *del modo d'ispirare*

*nel*

*nel cuore de' fanciulli la Religione*, egli ordina una così leggiera istruzione intorno a questa importantissima materia, che in virtù de i suoi precetti gl'uomini non si accostumarebbero mai nè ad amar Dio, nè a temerlo, nè a venerare le leggi, come ordinazioni da Dio discendenti in quella guisa che insegna Platone. Ma egli è nel *Capitolo* 23., ove egli tratta del sapere, o sia della scienza, ch'egli (escludendo la Metafisica) propone una così corta scienza, dalla quale non si possono mai dedurre ordini, e leggi valevoli a formare uno stato.

All'incontro i precetti di Morale, e di Politica da noi dedotti dalla nostra Metafisica, sono precetti universali da potersi applicare a tutt'un popolo per renderlo virtuoso, e felice; sono precetti, i quali prescrivono leggi di virtù umana, uguali a quelle, che seguivano le Greche virtuose Repubbliche, e la Romana: e tutt'ad un tempo non solo non ripugnano a i precetti del Santo Vangelo, ma ci agevolano la strada a seguirli; onde ci diamo a credere di aver fatto una Filosofia, ed una Politica ugualmente utile alla Religione, ed allo stato; e tutto ciò abbiamo fatto con sincero desio di giovare al nostro prossimo, alla Santa Religione, ed ancora alla gloria del nostro nome: se questi nostri fini avremo la sorte di aver conseguiti, non sò: ma sò bensì, che i nostri fini sono stati retti, e sinceri; ma perche non sono io così ardito, che mi reputi infallibile, di nuovo con umiltà di cuore protesto, che se in questo mio ampio volume, come negli altri miei libri ancora io avessi detto cosa contraria alla mente della Santa Romana Cattolica Chiesa, la detesto come non mia, sempre pronto a sottomettermi alle ordinazioni di quella.

I L F I N E.

| Pagina | vers. | ERRORI. | CORREZIONE. |
|---|---|---|---|
| 3. | 16. | noin | non |
| ibid. | 35. | Logica colla quale si dimostrasse che fusse valevole | Logica la quale fusse valevole. |
| 4. | 10. | uopo è che | uopo è dunque che |
| 17. | 8. | tutti ad | tutt'ad |
| 35. | 19. | sensibili che | sensibili, e che |
| 36. | 25. | confusa | confuse |
| 38. | 30. | *Angliæ exposita* | *Angliæ censuræ exposita* |
| 42. | 8. | dalla | della |
| 44. | 34. | alla | nella |
| 48. | 13. | fale | falga |
| 49. | 14. | Didone | Dudone |
| ibid. | 15. | in uman velo | per breve tempo |
| 52. | 36. | egli | ella |
| 54. | 24. | Geometria | Geometrica |
| 55. | 9. | esistenza | essenza |
| ibid. | 27. | nella | della |
| 57. | 12. | Geometria | Metafisica |
| 66. | 5. | uno | una |
| 73. | 19. | sono attenute | sono avvenute |
| 75. | 16. | a | da |
| 79. | 32. | che ha | che lo ha |
| 82. | 1. | primo | prima |
| 83. | 10. | il | al |
| 92. | 29. | distinguere | distruggere |
| 95. | 30. | non | noi |
| 96. | 7. | l'esame | nell'esame |
| ibid. | 8. | io passo fino | io passo da pensiero a pensiero fino |
| 97. | 24. | delle | dalle |
| 102. | 30. | solita | semplice |
| 108. | 28. | traggono | traggano |
| 117. | 1. | i | quei |
| ibid. | 36. | necessario | necessarie |
| 118. | 19. | esistenti | esistente |
| 120. | 27. | una | uno |
| 121. | 8. | estenso corporeo | estenso e corporeo |
| ibid. | 17. | sono | siano |
| 122. | 19. | spiegare questa | spiegare con la seguente similitudine questa |
| 130. | 23. | sensi | semi |
| 134. | 32. | della | dalla |
| 138. | 4. | di | dell' |
| 139. | 15. | maggiore | minore |
| 140. | 3. | diffuso | diffusa |
| 143. | 5. | motivi | moti |
| 147. | 17. | Monsignor | Monsieur |
| 157. | 7. | geometrica, e non | geometrica non |
| 169. | 4. | uomini che hanno | uomini hanno |
| 172. | 3. | considerare infinite | considerare innumerabili |

| Pagina | verf. | ERRORI. | CORREZIONE. |
|---|---|---|---|
| ibid. | 18. | medie particolari; e ciò | medie; e ciò |
| 173. | 28. | il | nel |
| 177. | 34. | che la compongono | che compongono |
| 179. | 5. | cerchio | centro |
| 184. | 26. | alla | dalla |
| 186. | 1. | godono | godano |
| 187. | 11. | produffe | produceffe |
| 191. | 33. | nei | del |
| 197. | 19. | *ex Plato* | *en Plato* |
| 203. | 13. | univerfale, e che | univerfale; che |
| 204. | 28. | di feſteſſa | di feſteſſo |
| 208. | 20. | dell'anima | nell'anima |
| ibid. | 28. | feſteſſa | feſteſſo |
| 209. | 3. | dell' anima eſteriore | dell'anima eſteriori |
| 210. | 30. | delle fenfazioni | dalle fenfazioni |
| 213. | 31. | uomini più induſtrioſo | uomini induſtrioſo |
| 224. | 22. | addimanda da qual | adddimanda qual |
| ibid. | 25. | altra azima | altra anima |
| 226. | 5. | del fenfo | dal fenfo |
| 228. | 33. | prefenze | potenze |
| 231. | 3. | fe volete | fe voleſſe |
| 234. | 20. | propofizione della | propofizione della quinta parte della |
| 235. | 3. | e in mortal velo | per breve tempo |
| 243. | 19. | propofizione che | propofizione della noſtra filoſofia part.v. che |
| 249. | 1. | trafmigrazione; e fi | trafmigrazione, onde fi |
| 251. | 12. | Epicureo | Epicuro |
| 253. | 9. | conofco | conofcono |
| 255. | 8. | Capitolo .. della | Capitolo II.della |
| ibid. | 9. | e dell'effenza | ed all'effenza |
| 259. | 29. | afferifcono | afferifcano |
| 260. | 17. | la ſteſſa de Manichei | la fetta de Manichei |
| 261. | 20. | non niega | non mica |
| ibid. | 21. | deridere | deride |
| 262. | 36. | poffono | poffano |
| 264. | 13. | *conſtituam* | *conſtitutam* |
| 282. | 5. | il fecondo | nel fecondo |
| ibid. | 8. | overo la fpinofa | overo di fpinofa |
| 283. | 19. | nè fi poffa | fe fi poffa |
| 284. | 24. | i fuoi penfieri | i loro penfieri |
| ibid. | 27. | femplice | fempre |
| 289. | 6. | Dallo ſteſſo | Dello ſteſſo |
| 299. | 19. | profcrive | prefcrive |
| ibid. | 27. | I tre altri | Ne i tre altri |
| ibid. | 28. | poi nel | poi cioè nel |
| 300. | 1. | non verte | non averte |

ERRORI. CORREZIONE.

| Pagina. | verf. | Errori | Correzione |
|---|---|---|---|
| 301. | 1. | il loro animo | il fuo animo |
| ibid. | 36. | quello | quelli |
| 303. | 23. | letto | lezzo |
| 304. | 16. | alla quale | la quale |
| ibid. | 23. | buone, e ree | buone, o ree |
| 307. | 5. | in cafa Zaccheo | in cafa di Zaccheo |
| ibid. | 16. | La cagionei | La cagione |
| 308. | 2. | imperocche fenfuali | imperocche i fenfuali |
| 309. | 14. | al pericolo, in quali | al pericolo, nel quale |
| 311. | 1. | gli altrui | gli altri |
| 324. | 7. | Meteopatria | Meteopafia |
| 327. | 13. | altre | alte |
| 329. | 1. | delle altre | delle alte |
| ibid. | 5. | azioni perche | azioni ma perche |
| 339. | 1. | over | & |
| 341. | 3. | della prima | dalla prima |
| 350. | 26. | contratte dal corpo | contratte nel corpo |
| 351. | 31. | acquifti | acquifta |
| 353. | 7. | fottomeffa | fottomeffe |
| 355. | 13. | età, e poi | età poi |
| 357. | 14. | muovere a frenare | muovere, e frenare |
| 358. | 33. | apportano gli uomini | apportano agli uomini |
| 359. | 16. | vare virtù | vere virtù |
| 360. | 32. | confiderano | confiderarono |
| 362. | 32. | de i fanciulli | del fanciullo |
| 371. | 6. | a quefta | a quefto |
| 384. | 17. | confiftere | efiftere |
| 438. | 31. | la felicità | le felicità |
| 440. | 14. | ed quefta | ed in quefta |
| 442. | 12. | dettati | dottati |

